Utopia

Socio-Umane Gorj

NUMĂRUL 2
SEPTEMBRIE 2011

Nu există înălțimi de neatins, ci doar aripi prea scurte.

Giovani Papini

Issn 2247-1626

DESIGN

Utopia

socio-umane gorj

utopia nu este un loc. utopia este un drum.
de ce utopia?
probabil încercarea de a ieși din... cerc.
ce este cercul?
ce a devenit? ce a mai rămas din cerc?
vom descoperi împreună.

Utopia

ISSN 2247–1626

COORDONATOR:
Daniel Murărița
REDACTORI:
Elena Găvan
Cosmin Oproiu
Alin Negomireanu
CONSULTANT ȘTIINȚIFIC:
Maria Tomoiu

© UTOPIA
SOCIO-UMANE • GORJ
WWW.SOCIOUMANE.WORDPRESS.COM

PUBLICAȚIE EDITATĂ CU AVIZUL IȘJ GORJ
NR. 3825 / 29.04.2011

Potrivit art. 206 CP,
responsabilitatea pentru
textele publicate revine
în exclusivitate autorilor.

CONTACT:
daniel@energeticnr1.com
elenagavan@yahoo.com

CONCEPȚIE GRAFICĂ / DESIGN:
Daniel Murărița
TEHNOREDACTARE / CORECTURĂ:
AC Semn
PREPRESS:
AC Semn
TIPAR DIGITAL:
PrintXpert – Craiova
Str. Brestei, Nr. 26, Dolj

ACEST NUMĂR APARE CU SPRIJINUL
Asociației culturale Semn – Târgu Jiu
www.acsemn.ro

PER ASPERA AD ASTRA

Prof. Gabriel Galtoi
Colegiul Tehnic „Gheorghe Magheru" – Târgu Jiu

Nu am avut norocul să nu trăim timpuri "interesante". Poate, dacă am putea să fim doar spectatori ai timpurilor, dar nu avem condiția divină, nici măcar a unor semizei; rămânem doar părtași ai celei umane: undeva între pământ şi stele. Care mai este şansa noastră ca oameni într-o lume care pare din ce în ce mai greu de înţeles şi în care este din ce în ce mai greu de găsit o direcţie, care să nu ne lase cu senzaţia amară că timpul nu este decât un vorace prădător al scurtului interval care ne desfășoară viaţa?

Nu cred că are sens acum să încercăm măcar o lapidară şi, de aceea, atinsă de ridicol, inventariere a unor reflecţii mult mai calificate asupra a ceea ce generic este numit fiinţă umană şi mai ales a condiţiei acesteia într-o lume ce pare să nu vrea să-i facă prea mult loc. Să pară doar? Iar acea interogaţie, de o infatuare, fără precedent, atunci când i se caută un răspuns, interogaţie a sensului vieţii, nu cred că are vreun rost odată ce, fiecare, odată născut, inconştient sau nu, caută răspunsul trăindu-și viaţa pur şi simplu. Să fie definiţia vieţii, viaţa însăși, o definiţie în miliarde de variante, una fără gen proxim, mai degrabă pierdută undeva în spaţiul diferenţelor specifice, de fapt în golul ce nu suntem capabili să-l umplem între noi, cel al înstrăinării? O întrebare ce ne identifică… al cărei răspuns se trăieşte…

Rămaşi undeva, între două lumi, sfâşiaţi de tendinţe contrare, neputând deveni pe de-a-ntregul ceva, orice, fără a căra după noi nostalgia unui Altceva, care ne frământă şi ne neliniştește, mereu sub apăsarea finitudinii şi ireparabilului, un demon ne şopteşte insidios că fiecare secundă scursă este încă o cărămidă în edificiul care se înalţă sfidător şi pe care cu litere monstruoase este gravat un singur cuvânt: Ratare. Dar, ratare a ce? Ce ratăm, aveam ceva către care să ne îndreptăm, ştiam încotro să mergem, aveam un scop de atins, unul prealabil? Aveam de ales între ce şi ce? Şi care sunt criteriile, pe acestea cum le mai alegem? Cine ni le indică?

Pământul este în noi, ochii nu putem să nu-i aţintim către cer. Visăm la orizont, la acel fericit mariaj a două lumi diferite şi, aparent, indiferente una faţă de cealaltă, deşi, mai mult decât să bănuim, nu ne mărturisim certitudinea imposibilităţii acestei "uniuni".

Şi totuşi suntem! Ce e de făcut? Încotro să mergem? Către ce? Dumnezeu atunci când ne răspunde, nu-L auzim, nu-L înţelegem, sau ne pare nepotrivit.

Suntem! Aşa cum suntem, individ şi comunitate, oglindindu-ne reciproc. E un fapt! Nu mai e nimic de făcut în acest sens. Ne rămâne să dăm substanţă lui **"a fi"**, **"a şti"** şi lui **"a avea"**. Să fim cum? Să fim cât? Să ştim ce? Cât mai mult, foarte mult, nu prea mult… Să predomine conţinutul factual, cel teoretic, arta, morala, religia? Să avem ce? Bunuri, valori, de orice fel…? Şi unde este limita lui "a şti" şi unde începe "a avea"? Ce înseamnă a poseda (a avea) cunoaştere? Iarăși acea perfidă prezenţă e celor două lumi ce se amestecă incontrolabil!

Într-o asemenea dilemă apare marea întrebare a devenirii: proprii şi a celui ce trebuie la rândul lui educat şi îndreptat către un ideal. Care să fie acesta? Iluminiştii vedeau în educaţie singura posibilitate de îndreptare a răului social, injustiţiei, mizeriei. De fapt, de salvarea individului ruinat fizic, moral şi intelectual de către societate. Anticii vorbeau de *humanitas*, un ideal al omului umanizat, al omului uman, nu ne-uman. Un om al armoniei interioare, al plăcerilor estetice şi intelectualizate, creator al ordinii, opusă dezordinii barbare. Considerată fie construire, fie devoalare a unei esenţe ferită de corupția socială, scopul rămâne acela de al unei fiinţe ce îşi interiorizează valorile ce au asigurat succesul societăţii umane. Acestea ar trebui să fie reperul, mai ales în condiţiile unei societăţi ce pare a nu-şi mai afla drumul, aşa cum o găsim astăzi, prost aşezată, rău închegată, societatea românească. Evident, învăţământul nu este o insulă, calchiază deplorabil, stările instituţionale haotice ale birocraţiei statale româneşti. Mimarea, simularea, însuşirea formală, ipocrită, a unor valori şi deloc a mentalităților şi comportamentelor specifice societăţilor libere au condus la o adâncă schismă între ceea ce se declamă şi realitatea de fapt. Probabil, nu este exagerat să afirmăm că starea de înapoiere evidentă, în special, materială, se datorează luării în deriziune a chestiunii educaţiei în istoria modernă a României – mici şi mari. Privind în istorie, este aproape de bun simţ să remarcăm că toate marile popoare, puteri militare şi, evident, economice au fost mari creatoare de cultură.

Trăim astăzi timpul în care această ţară, România, pare să fi ratat şi cultura şi civilizaţia. Nu cred că se poate afirma nehazardat, lipsa unei legături între acestea. Să nu uităm că înaintea tehnicii se află spiritul tehnic, înaintea artei stă spiritul artistic, înaintea militarismului stă spiritul cazon… mereu spiritul! Valorile fundează realităţi! Spiritul este cel care stă ca o condiție de posibilitate a unei ordini umane, incluzând şi dimensiunea materială a acesteia. Dezordinea socială este mai degrabă un reflex al dezordinii mentale, haosul axiologic, conducând la unul social în toate detaliile acestuia: precaritate instituţională, cădere economică, primitivism al moravurilor, dezinhibiţia în faţa autorităţii în genere. Individul se insularizează, țesătura socială se destramă, soluţiile de viaţă devin strict individuale, în condițiile unei colectivităţi ce încet, încet, agonizează, spre un sfârșit previzibil. Înstrăinarea se întronează, starea de spirit dominantă este cea a unei disperări surde, viaţa este văzută ca o luptă, având la bază o filosofie a unui fatalism inexorabil, individul văzându-se la discreţia unui destin nedrept. Comportamentul devine, evident, unul conform cu rigorile unui sistem social dacă nu opresiv, atunci indiferent, faţă de individ, acesta nefăcând altceva, decât să perpetueze, să menţină mecanismele supraindividuale ce-l alienează, îndepărtându-l de sine însuși şi frângându-i şansa de a-şi mai căuta fericirea. Pare atunci absurd să încerci, măcar, să gândeşti că lucrurile nu stau aşa din cauza unei ordini destinale a lumii, că nu există un mare mecanism al istoriei imposibil de oprit, că de fapt cheia este gândul individual, firav, abia pâlpâind, că de fapt profeţiile apocaliptice produc, nu prevăd, realităţile dezesperante. Abia restabilind demnitatea individului, a spiritului acestuia, începe să fie întrevăzută şi soluţia, una nemiraculoasă, dificil de atins, dar care este „aici” sub ochii fiecăruia.

Şi atunci, trebuie să ne întoarcem, reflexiv, la „a fi”, „a ști”, „a face”! „A ști” este evident că având în minte învăţământul românesc, nu se mai pune o problemă a insuficienţei ci, mai degrabă, a unei supralicitări a rolului informaţiei, însă a uneia destructurate şi destructurante, expuse ca într-un muzeu al figurilor de ceară, prăfuite şi privind mai degrabă istoria unor timpuri revolute şi care nu mai interesează pe nimeni. „A face” urmează orbeşte pe „a şti”, dar fără prea mare control ideatic, dată fiind insuficienţa gnoseologică a acestui bagaj inutil de cunoștințe lapidare şi prolixe.

Rămâne problema, capitală, a lui „a fi”! Aici trinomul („a fi”, „a ști”, „a face”) pare a avea o verigă slăbită, fiind vorba de „a fi”, dar cum, care este modul acesta de a fi? Indubitabil ajungem la persoana morală, rod al unei educaţii seculare şi de fapt cheia de boltă a oricărui demers

educaţional, ceea ce lipseşte astăzi nu doar învățământului, ci tuturor instanţelor implicate într-un aşa-zis efort de creare şi re-creare a persoanei morale. Fenomen endemic al plaiurilor mioritice!

Nu întâmplător Imm. Kant distinge între o raţiune pură, teoretică şi una practică, orientată nu spre formularea legilor naturale, ştiinţifice, ci către cele morale, omul fiind propriul său legislator, în acest domeniu al moralei. Dispare astfel orice undă de fatalism, morala stând ca fundament şi condiţie a libertăţii. Libertate ce restabileşte demnitatea şi valoarea fiinţei umane, lăsându-ne posibilitatea unui destin, într-o lume guvernată, totuşi de o legitate inexorabilă. Vorbim aici de o restabilire a spiritului prin educaţie, de orientarea către valori în integralitatea lor, nu doar acţionale („a face") sau epistemice („a şti"), ci de re-aducerea omului la el însuși, de restabilire a umanului din el. Odată „întreg", omul va „produce" şi o realitate socială care să fie mai prietenoasă, senzaţia de noroi, şi decrepitudine universală lăsând loc optimismului şi acţiunii cu finalitate. Cui poate reveni un loc central în aceasta „re-formare" a omului, dacă nu tocmai celei care are drept „obiect" tocmai omul, adică **educaţia**? Ridicarea privirii către stele, dintr-un noroi evident, dar nu şi ultim, se face sădind legea morală, făcând fiinţa raţională umană propriul ei suveran. Învăţându-l să fie regal nu va mai putea accepta niciodată, necondiţionat, condiţia de supus, victimă a unui fatalism şi scepticism ucigător. Asperităţile „vremile" sunt o mare şansă, timpul este potrivit pentru faptă, obstacolele, dificultățile, sunt pentru a fi depășite, este un timp al grandorii, al ridicării omului prin ceea ce are propriu în această lume: **cultura**. "Legea morală" va face iar vizibil „cerul înstelat", contradicţia funciară a omului – propensiunea spre înalt, dar prin corporalitate –, rezolvată grobian printr-o preeminenţă a imediatului, a senzației în locul ideii, a imediatului în locul durabilului, cere o restabilire imediată. Cecitatea asumată atâta timp şi impusă majorităţii ignare, mai mult sau mai puțin interesat de o clasă politica imundă, cere o reparație legitimă şi nu doar moraliceşte vorbind. Nu este nimic deconcertant, decât aparent, în faptul că ruina a ceea ce, este considerat autonom şi de „maximă urgenţă", adică economicul, nu-şi află cauza şi rezolvarea prin mijloace circumstanțiale, chiar corecte din punct de vedere economic, dar păcătuind prin lipsa eficienţei şi asta din cauza lipsei perspectivei integratoare. Salvăm o societate şi pe noi înșine doar prin revenirea la ceea ce este nevăzut, deși până şi orbii o văd, inefabil, deși are greutatea granitului: **spiritualitatea**. Este ceea ce lumea civilizată a înțeles de multă vreme, lucru ce i-a asigurat existenţa, nu oricum, doar dăinuind şi atât, ci mai ales înțelegerea faptului

că, dacă nu faci *gândind,* acțiunea este ratată. Sau se rămâne încremenit într-un mimetism ridicol, factice, ce nu asigură nici măcar satisfacţia minimă a unui model ce-şi imită onorabil copia.

Este momentul să punem capăt timpurilor „interesante", din spectatori să devenim actanţi şi mai ales să reinstaurăm ceea ce pare o fata morgana: **Speranţa**; pe care am alungat-o înainte ca ea să-şi dea acordul să moară. Este timpul sa ne gravăm în suflete trei cuvinte:

Dum spiro, spero![1]

[1] Cât respir, sper!

DE LA CINISM ȘI OPTIMISM LA INTELIGENȚĂ SAU BUNĂTATE
– un fel de polemică –

Prof. Valeria Roșca
GȘ Industrial – Rovinari

Există un anume tip de scriitură care sfâşie convenţionalismul. Un astfel de scris pe care l-aş califica mai degrabă înţepător sau șfichiuitor, nu poate să nu nască în cititor reacţie. Nu poţi trece dormitând peste acuităţile care se răsfrâng dintr-o astfel de urzeală a literei. Gabriel Galtoi, autor al articolului "Cinism și optimism" din **Utopia** nr.1, m-a trezit din cuminţenia cu care îngurgitam conţinuturi, prin faptul că articolul său conţine ace aşezate într-o geometrie care nu ştiu dacă va fi terapeutică. Nici nu cred că şi-a propus vreun exerciţiu de acupunctură şi cu atât mai puţin să calmeze vreun junghi. Deşi detectează cu precizie punctele nevralgice ale situaţiei în care ne aflăm, pare mai degrabă o victimă a spiritului critic. Îmi permit să afirm că pare o victimă a propriei sale inteligenţe. Inteligenţa este autodevoratoare când frecventează şcoala relativismelor. Un absolvent de filosofie este învăţat să acorde mai mult credit cunoaşterii catafatice, şi discreditează ceea ce vine dinspre apofatic. Cunoaşterea catafatică e scormonitoare şi nărăvaşă, cea apofatică – răbdătoare şi încrezătoare. Catafaticul se dezinteresează de bunătate, bunătatea fiind uneori ilogică, pe când apofaticul nu. Inteligenţa şi bunătatea, două sfere care nu se exclud dar nici nu se condiţionează reciproc. Inteligenţa – poate mai puţin cea de factură liberală a la Popper care-şi pune nădejdea în autocritică, progres şi tot tacâmul – e pesimistă, bunătatea nu. De altfel, Gabriel nu e ingenuu. Ştie toate astea şi afirmă: "optimismul are o dublă faţă – una cinică, băşcălioasă şi una izvorâtă dintr-o înzestrare spirituală, aproape divină". Niciuna însă din măştile optimismului nu şi le poate lipi pe propria-i faţă. I se pare un sacrilegiu să se pună în bătaia razelor acelei "stele polare" în care se constituie "individualităţile extrem de rare, înzestrate cu mare putere vitală" înaintând

prin vicisitudini mereu urmând nordul eticii, fără abatere… El nu îndrăzneşte să privească spre bulgării de aur ai umanităţii deşi le ghiceşte prezenţa. Interiorităţii lui i se potriveşte ca o mănuşă profilul "dezamăgiţilor, a celor înăcriţi şi gârboviţi, a celor pentru care binele şi frumosul… ascund tenebre înfricoşătoare şi urzeli perfide de mare rafinament". Semănând cu existenţialiştii, şi el s-a fript cu credinţa în frumuseţea acestei lumi repede trecătoare, şi-i gata să sufle în tot iaurtul, mai ales în cel al optimiştilor cinici. Le şi strică apele acestora, e un fel de Casandra care anunţă dezastrul: optimiştilor cinici, pare el a le striga, nu uitaţi că vă va lua şi pe voi potopul fărădelegilor voastre! Zadarnic speraţi că-l pregătiţi altora! Ce veţi face dacă veţi fi siliţi a încânta în loc de exultantul strigăt "După noi potopul", plânsetul "Cu noi potopul"?!

Turnura pe care o ia însă argumentarea lui Gabriel este spectaculoasă. Pesimismul lui, din "înăcrit şi gârbovit", devine unul înlăcrimat, adică unul care-şi descoperă nobleţea. Bunătatea a bătut inteligenţa, exulţi văzându-i convertirea. În timp ce optimismul cinic e încapsulat într-un confort prefabricat pe structurile egoismului, pesimismul pentru a cărui asumare Gabriel simte blamul şi… indezirabilitatea semenilor, ei bine, acesta e problematizant. Pesimismul său vine din implicare, chiar dacă dintr-una neputincioasă. Dar te-ai putea întreba ce-l face pe Gabriel să taie în sine croieli atât de adânci, care-i răul pe care l-a adulmecat speriat şi ce structuri fundamentale ameninţă acesta să roadă? Pare că e martor al unei viziuni: o naţiune, o colectivitate stă să se prăbuşească şi, spectacol al cruzimii fără margini, poate antrena în această calamitate istorică şi individualităţile care o compun. Nu poate asista confortabil la spectacolul ce se anunţă. Simte nevoia să strige. O face vorbind, chiar scriind. Va să zică, întâi se prăbuşeşte ciorchinele. Depinde de individualităţi, ce se întâmplă cu ele. Ce-şi asumă.

Este riscant un astfel de joc al interpretărilor. Cel care interpretează un text poate sfârşi prin a fi ridicol de departe de intenţiile autorului. Îmi asum acest risc. De aceea afirm că mai există şi alte soluţii când ciorchinele căruia aparţinem stă să cadă şi noi odată cu el. Chiar şi pentru fiinţele non-excepţionale care suntem. Să luăm pe cea din *Eseu despre orbire* al lui Saramago. Scriitorul imersează omenirea într-o epidemie inexplicabilă, mai degrabă o ciumă morală care ia vederea oamenilor. Imoralităţi mărunte coclesc şi expandează în Marea Imoralitate care degenerează în orbire. Când e vorba de un hoţ de maşini

sau de o prostituată, înţelegi de ce ar putea fi ei acuzaţi de imoralitate. Dar în curând orbirea cotropeşte prin simplă proximitate, tot omul. Imoralitatea, aflăm de la Saramago, e contagioasă. Întreaga omenire devine susceptibilă de a orbi. Primele cazuri de orbire sunt, nu-i aşa? gestionate, de guvern. Acesta organizează repede o carantină într-un fost spital de nebuni dezafectat, pune la punct un sistem de comandă, unul de pază riguroasă şi unul de alimentare cu hrană. Primii orbi sunt exilaţi crunt în lumea miasmelor şi a descompunerii, închişi, deconectaţi de la civilizaţie. Primesc o vreme doar hrană, ameninţări şi sugestii de la un guvern care instaurase carantina. În curând, universul acesta strâmt, populat cu orbi, se redefineşte. Apar la orizont optimiştii cinici, aşa zicând în limbajul colegului meu. Pun mâna pe druguri de fier şi ameninţă. Înhaţă mişeleşte porţiile celorlalţi. Ca şi cum asta n-ar fi destul, îi deposedează de bruma de lucruri de-o mai aveau prin bagaje. Apoi îi supun la un ultim set de umilinţe crâncene. Spre norocul lor, orbii-umiliţi şi înfrânţi, nu văd spectacolul terifiant al suferinţei. Asta le simplifică oarecum calvarul. Dar ochi să vadă există. O suferinţă crudă, o înfometare degradantă, o coborâre la animalitate, aceasta devine lumea lui Saramago. Orbii n-au nume, identitatea le-a fost dizolvată. Soţia doctorului e singura care vede. Nici ei nu i-a fost păstrat dreptul la identitate deşi ea este singura oglindă în care se mai pot reflecta chipurile chinuite ale semenilor ei. Nu înţelege pentru ce a fost cruţată de la orbire. Aşteaptă cu înfrigurare să i se ia vederea dar atâta timp cât o are, se pune la dispoziţia grupului de orbi în care se trezeşte urmându-şi soţul în exilul impus de guvern. Ar fi putut să se sustragă, să blameze sau să profite. Alege martiriul. Ea rămâne într-o poziţie de asumare a destinului de secund, de umbră, de substitutiv al vederii pentru grupul ei de orbi năpăstuiţi. Ea alege să fie perechea de ochi a primului grup de orbi. Acţionează şi acţiunea ei nu exclude înşelarea (simulează orbirea pentru a-şi putea urma soţul), uciderea (îl ucide pe şeful ticăloşilor orbi puternici care-i exploatau pe orbii slabi), furtul (fură merinde pentru grupul său de la orbii din biserică spăimântaţi de spusele ei că picturile redau nişte sfinţi orbi). Acestea sunt însă excepţiile. Regula este slujire necondiţionată şi neobosită. Este un lider. Noi ne-am obişnuit cu liderii optimişti şi cinici. Ea este un lider optimist şi bun. Îşi foloseşte ochii nu pentru a fura energiile celorlalţi în scopul de a-şi spori propriul confort cum o fac puternicii zilei. Ochii ei rămân înţelegători în orice situaţie, chiar şi atunci când egoismul ar fi legitim. Are şi momente de deznădejde dar sunt episodice. Descoperă că epidemia este şi dincolo de zidurile spitalului.

Descoperă că a ei este singura pereche de ochi pe care ciudata ceaţă albă nu i-a atins. Reuşeşte, prin perseverenţă şi devotament să-şi conducă grupul spre fosta ei locuinţă, rămasă ca prin miracol nedevastată de alte grupuri de orbi. Între timp, omenirea se spărsese în bizare fiinţe gregare ce migrau dintr-un apartament în altul, din magazin în magazin, în căutare de ceva resturi care să potolească foamea din ce în ce mai sălbatecă. Omenirea îşi devora stocurile. Omenirea lui Saramago îşi încetase formidabila ei ascensiune prin producţie. Acum supravieţuia printr-un consum neselectiv. Revenise la natură. O natură barbară, brută, unde indistincţiile nu mai funcţionează. Soţia doctorului reface drumul spre civilizaţie. Redă primului grup de orbi şansa să devină primul grup de orbi care-şi va recăpăta vederea.

De ce a ales Saramago acest tip de redresare a umanităţii căzută în derivă? De ce aşează soluţia salvării în putinţa unei fiinţe modeste, mai degrabă ştearsă decât excepţională? Oare nu tocmai pentru a sugera că salvarea stă în putinţa fiecăruia dintre noi cu condiţia să redescoperim stratul acela care deşi originar, simplu, elementar, nu este barbar? Ne putem întreba şi de ce limitează Saramago atât de drastic numărul salvatorilor. Soţia doctorului e un fel de Noe. În arca ei s-a întâmplat să urce o diversitate de tipuri umane: hoţi şi prostituate dar şi oameni aşa zicând cinstiţi, bătrâni dar şi copii, bărbaţi dar şi femei. Ceea ce pare să strige Saramago este că echilibrul civilizator este atât de fragil încât se poate dizolva oricând. Totuşi, ca orice echilibru, nu exclude reversibilitatea. Cu condiţia ca măcar un exemplar al speciei umane să fie în stare să-şi asume bunătatea. Atâta vreme cât vor exista sfinţii şi eroii, omenirea nu se prăbuşeşte. Dintotdeauna ceea ce a cristalizat o comunitate a fost sacrificiul de sine al cuiva.

UN DINTE ÎMPOTRIVA BUNEI CREȘTERI

Prof. Cosmin Oproiu
Colegiul Mihai Viteazul – Bumbești Jiu

Pelicula grecească Kynodontas[2] (Caninul) a fost premiată cu „un certain regard" la Cannes în 2009 şi este un exerciţiu vizual de utopie educativă, o descriere pervers-schizoidă a spaţiului privat, familial.

Filmul invită la reflecţie, la dimensionalizarea gândirii posibilului educaţional, a lui „cum ar fi dacă..." (aici, ca *homeschooling*); propune, de altfel, o perspectivă atipică, acivică, o pedagogie răsturnată, hiper-particularizată, o antiplatoniciană viziune asupra educabilităţii (o „cavernă la lumina zilei").

Formarea, edificarea, educarea au ca scop (clasic, deja) *subiectivarea* individului, reprezintă „o datorie şi o tehnică, o obligaţie fundamentală şi un ansamblu de procedee extrem de atent elaborate" (M. Foucault). Kynodontas nu face excepţie de la această optică, însă schimbă *cinic* datele generale ale problemei. Guvernarea parentală se exercită *dog-like*, avem de-a face cu o paradoxală *kynikos paideia* – „o câinească *bună creștere*", o educaţie cu caninii la vedere.

Sinopsis-ul: într-un mediu izolat, mic-burghez trăieşte o familie nucleară. Tatăl şi mama sunt autoritari, intransigenţi şi manipulativi într-ale modelării. Copii sunt docili, naivi, *militarizați*, n-au părăsit niciodată casa, iar cunoaşterea lor despre *exterior* este strict controlată de părinţi. Aceştia aleg să-i înveţe ce să creadă că este important, le impun deliberat un vocabular confuz, eronat, cu privire la multe domenii. Singurele contacte ale tinerilor cu *lumea* sunt mediate de o angajată a tatălui, ce reuşeşte să destabilizeze – prin diferite acte – raporturile familiale, să determine consecinţe teribile pentru cei implicaţi.

[2] n.red.: » Dogtooth (Greek: Κυνόδοντας, translit. Kynodontas) is a 2009 film directed by Yorgos Lanthimos about a husband and wife who keep their children imprisoned on their property into adulthood. The Greek drama stars Christos Stergioglou, Michelle Valley, Aggeliki Papoulia, Mary Tsoni and Christos Passalis. [wiki]

Orice *storyline* conţine precizat sau nu, un *backstory* ce se cere decelat. „Dificultatea" în acest film aici rezidă – chiar dacă reuşeşti să surprinzi portretistica psihologică, îţi rămân „de ce-urile" etico-morale, aşa încât pelicula se deschide (şi se finalizează) cu semne de întrebare.

Ideea de forţă a scenariului rezidă în conturarea imaginii tatălui – *tatăl ca educator* princip(i)al (ca dresor, d.p.v. cinic), tatăl în postura de „alpha dog", supervizor, interpret, antrenor şi evaluator. Este vădită preocuparea exagerată pentru *procedurile de control*, atât a acumulărilor cognitive, cât şi a trupurilor urmaşilor săi.

Tatăl limitează până la suprimare nevoia de cunoaştere (de exterior, de alţii) şi favorizează *practicile* (medicale, fiziologice) *de sine* – mizează *kynic* pe trup sănătos şi minte ignorantă. Deliberat acesta echivalează datoria parentală (grija pentru copii) cu un soi de antrenare stadială cu scop protectiv. Alimentează de asemenea, teama de exterior (de pisici – duşmanul exemplar), pretinde mobilizarea prin comportament kynic (o secvenţă chiar înfăţişează un moment canin explicit).

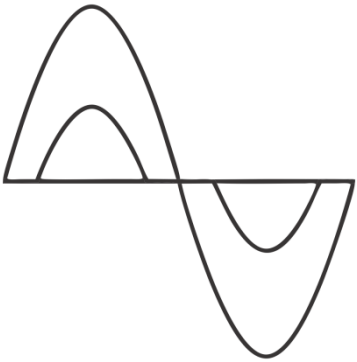
De controlul lingvistic (de relativizarea semantică), de coordonarea jocurilor, de corijarea conduitelor se ocupă mama – sunt ingenioase şi hilar-paranoide definiţiile unor termeni precum: „marea", „şosea", „excursie", „mitralieră", „telefon", „zombi" ş.a. Părinţii practică (şi stimulează) o sexualitate deviantă, se complac în şantaj emoţional, în tensionări constante, în cultivarea secretelor şi a obsesiilor securitare.

Cei trei copii sunt angrenaţi într-o competitivitate sportivă acerbă – practică probe de rezistenţă cronometrată; jocuri periculoase; studiază; au sarcini ce includ itemi de geometrie, biologie; învaţă proceduri de autoprotecţie şi prim-ajutor; îşi gestionează timpul liber; se pregătesc pentru evaluările punctajelor zilnice; suportă pedepse; aleg tipul de distracţie când câştigă, primesc premii insignifiante. De asemenea emană naivitate, au curiozităţi, inocenţă sexuală, se culpabilizează, autoflagelează, sunt vindicativi, nu discern ficţiunea de real, părţile de propoziţie de cele de vorbire. Nu e de mirare, că din felul acesta de profilări, decurg relaţionări intra-familiare dintre cele mai stranii.

Deşi creează impresia unui panoptism parental inflexibil, a unui asediu invariabil, a unei neutralizări psiho-somatice, a unei *in-umanizări* sistematice, pelicula *lasă* şi anumite nişe de pozitivitate, de estetizare (sunt suficiente secvenţe delicato-comico-sentimentaloide).

În altă ordine de idei este o producţie etic-interogabilă (în egală măsură *psihanalizabilă*), un film din gama "parental advisory", ce legitimează întrebări precum: este *corectă* / *bună* educarea fără şcolarizare? Homeshooling-ul devine inevitabil restrictiv; sporeşte negativitatea educabililor; aduce prejudicii *drepturilor copiilor*? Este educaţie făcută din/de teama de societate (ca *sursă* a coruptibilităţii), de copii (ca "prilej de extincţie parentală")? Este doar un "experiment" cinic-retrograd sau dimpotrivă o iniţiativă / necesitate extrem-contemporană de "*a educa* (a se înţelege toate sensurile verbului şi ale *realităţii* acestuia) cât mai puţin"?...

De decis/*văzut* dacă: este un *film-semnal* sau doar contribuţia grecească la *new wave shock cinema* !?



PLURILINGVISM ȘI INTERCULTURALITATE

Prof. univ. dr. *Ionel Buşe*
Universitatea din Craiova

În 17 octombrie 2010 cancelarul german Angela Merkel la o întâlnire cu tinerii din CDU, la Postdam, proclama eșecul multiculturalismului în Europa, având în vedere, în principal, situația comunităţii turce din Germania. „Multikulti ist absolut gescheitert", spunea Angela Merkel, sau „Multikulti ist tod", cum se exprima un alt reprezentant al CDU. La câteva luni, premierul englez David Cameron spunea cam același lucru, accentuând în special eșecul finanțării de către stat a unui multiculturalism care produce izolarea unei culturi de alta, favorizează integrismul islamic şi chiar terorismul. Nicolas Sarkozy considera, de asemenea, că nu dorește islamul în Franța, ci un islam francez, referindu-se, în special, la comunitățile de magrebieni. Poziția lor e împărtășită şi de alte state europene şi chiar la Quebec. De curând şi Belgia a interzis purtarea vălului islamic în spațiul public. Așadar conceptul politic multicultural aplicat în Europa începând cu anii '80, a eșuat. Comunitățile mari de emigranți nu numai că nu s-au topit în civilizația germană sau franceză, s-au izolat pur şi simplu în ghetourile lor etnice, o mare parte din membrii lor refuzând să mai învețe chiar limba națiunii de adopție. În general, însă, oamenii politici tind să radicalizeze discursul, mai ales în campaniile electorale, iar în perioade de criză caută țapi ispășitori. Democrația nu le interzice, din păcate, să-şi dreneze limbajul, iar creșterea alarmantă a rasismului în Europa, din cauza mai cu seamă a imigrației, le oferă o ocazie suplimentară de a mai aduna niște voturi de la extrema dreaptă. Problema apare însă la nivelul deciziei politice. Vine ea în întâmpinarea intercunoașterii şi a interculturalității? Are ea o dimensiune pedagogică interculturală? La ce decizii să ne așteptăm în continuare după interzicerea voalului islamic? Este conflictul întreținut artificial, în scop politic, sau într-adevăr, am ajuns deja la o situație limită în care ciocnirea civilizațiilor este iminentă, după atentatele din 11 septembrie, războaiele din Orientul Mijlociu, revoltele arabe etc.? Să-i recitim pe Huntington sau pe Fukuyama? Contradicțiile dintre culturi sprijinite de tradiții religioase vor impune noua ordine mondială sau valorile liberalismului se vor globaliza?

Cultura europeană ca unitate de sinteză

Ieșind puțin din spațiul politic al problemelor multiculturalismului, propunem o dezbatere interdisciplinară cu scopul de a ne imagina proiectul unei Europe interculturale plurilingve. Avem în vedere mai cu seamă un sens socio-antropologic al noțiunii de cultură, fără însă a neglija aspectul filosofic al modelului cultural european.

Culturile europene sunt culturi creștine, care s-au schimbat permanent chiar în interiorul modelului lor. Cultura islamică însăși a participat, la un moment dat, la facerea acestui model cultural. Gândirea creştină scoate sufletul de sub dominaţia naturii, face posibilă apariţia filosofiei şi a ştiinţei în forma modernă pe care o numim astăzi europeană. Atitudinea total nouă faţă de natură eliberează inteligenţa şi spiritul de cunoaştere. Mitologia creștină favorizează, prin această independenţă a spiritului faţă de natură, explorările realului, dar şi ale suprarealului şi subrealului. „Astfel, scrie C. Noica, își făceau apariția în Europa sistemele de valorilor autonome, la început valorile artistice și științifice îndată după sistemul religios”[3]. Va urma primatul valorilor filosofice, istorico-politice şi tehnice. Aceste valori vor fi mereu în expansiune. În acest sens, conchide Noica, „dacă ar fi să rezumăm noutatea europeană, față de lumea greacă și alte lumi, atunci s-ar putea spune că ea ține de înțelesul ce se dă infinitului. Pentru antici sau alte culturi finitul (cum este cel al naturii percepute) este rațional iar infinitul e irațional. Pentru european va fi invers: infinitul este cel care se dovedește rațional, fiindcă *are o regulă de formare*” [4]. Şi acest lucru explică caracterul istoric al unui model cultural deschis.

Putem înțelege poate mai bine aceasta intuiție a lui Noica prin dialectica Unu-Multiplu pe care o presupune „unitatea de sinteză”, cum o numește filosoful român, a culturii europene. Cultura europeană este un sistem de valori autonome ce „ne va apărea ca operând cu structuri de ordinul unităților multiple ce se diversifica tot timpul, așadar operând cu unități în expansiune, ceea ce va da stilul ei deschis pe planul investigației raționale, ca și pe plan social, istoric sau chiar geografic”.[5] Acest sistem se deschide spre valori multiple în expansiune, valori care, în acest sens, devin relative. Relativitatea lor nu presupune o scădere a modelului, care deși Unu se face şi reface în permanenţă prin multiplul său diferențiat şi în expansiune. Identitatea unului este indisolubil legată de

[3] Constantin Noica,, *Modelul cultural European*, Humanitas, 1991, p. 82.
[4] *Op.cit*.
[5] *Op. cit.* p.58.

raportarea la alteritatea multiplului. În acest sens, diversitatea culturilor europene nu atentează la modelul ca atare. Diversitate nu înseamnă relativism cultural, ci diferențialitate. Prin absolutizarea relativității de către unii etnologi şi sociologi, din dorința de a contracara tezele evoluționismului cultural, se ajunge la o absolutizare a diferenței colective, la o atomizare a diverselor configurații culturale care nu mai interacționează între ele. De asemenea, analizând cultura europeană numai prin raportare la nucleul ei Occidental (chiar şi diferențiat istoric), riscăm să ne asumăm riscul unui alt identitarism nonproductiv sau ceea ce numim imperialism cultural. Universalitatea unei culturi se judecă după relația acesteia cu genul uman, dar relația cu genul uman, cum scrie Sartre, „nu rezultă din faptul că omul aparține *speciei umane*, ci din integrarea sa într-o colectivitate elementară". Cu alte cuvinte, nici universalismul abstract şi nici relativismul radical al culturilor nu explică relația dinamică dintre identitate şi alteritate în procesul devenirii culturii valorilor europene. Mai mult, modelul cultural european este el însuși şi în relație de comunicare cu America, Asia sau Africa, cum a arătat profesorul Krumpel despre relația culturală a Europei cu America Latină. Multe din aspectele sale recente au fost determinate de descoperirea acestor culturi. Istoria europeană a culturii este o permanentă raportare la Celălalt (de la negarea la acceptarea lui).

În același timp, diferențierea culturilor este dată, în primul rând, de pluralitatea limbilor. Culturile europene s-au format în jurul unor limbi şi al unor complexe etnice. Vorbim în acest sens, de cultura unei ţări, a unei regiuni, a unui mediu social etc. Autonomia culturilor europene a fost hotărâtoare pentru identitatea colectivităților. Limba exprimă identitatea unei culturi şi tot limba e cea care caută mijlocele de comunicare între culturi. Parafrazându-l pe Heidegger, „limba este casa ființei", a universalului. Cum ajunge individualitatea şi specificitatea limbilor la universal? Unele limbi au vocație mai mare pentru accede la universal decât altele? Sau orice limbă are acces la universal pentru că exprimă o experiență umană? Poate de aici şi necesitatea prezervărilor tuturor limbilor astăzi (naționale, regionale, locale etc.). Din nevoi practice, mai cu seamă, întotdeauna s-a ales o limbă de comunicare între culturi (aramaica, greaca, latina, araba, franceza, astăzi engleza în epoca globalizării şi a internetului).

În democrație, rezistența limbilor locale devine din ce în ce mai mare. E o rezistență însă la un proces de nivelare si de absorbție de către limbile si culturile naționale majoritare. Dincolo de fenomenul comunicării, necesar fără îndoiala, apare alienarea de tip cultural printr-un fel de disonanţă cognitivă, alterarea funcției creatoare a limbii producătoare de identitate şi ca atare, de

umanitate. Intercunoaşterea nu e numai o problemă de comunicare, ci şi o problemă de identificare culturală. Ce fel de cultură produce o engleză redusă la nevoi elementare de comunicare?

Cum nu poate fi productiv un imperialism cultural astăzi a unor limbi „cu vocație", nu poate fi acceptată nivelarea şi reificarea printr-o limbă artificială. În același timp, izolarea printr-un multiculturalism etnicist face şi ea imposibilă interculturalitatea.

De la etnicism la solidaritate umană

Revenind la problema politică a multiculturalismului în Europa, poate ca trebuie să vedem cultura şi interculturalitatea şi în termeni de solidaritate umană. Apariția străinului în Europa, n-a fost privită întotdeauna cu entuziasm. Germania nazistă i-a distrus pe alogenii evrei, iar după război a avut nevoie de peste 16 milioane de imigranți pentru a se reface, dintre care peste 3,5 milioane de turci, care nu s-au mai întors în ţara de origine şi au format adevărate landuri aici. Este cultura acestora vinovată de eșecul integrării lor în spațiul german? Sau izolarea, discriminarea tacită şi slabă egalitate de șanse, i-a făcut să trăiască după modelul origine?

Cultura islamică, în sensul socio-antropologic al termenului, e diferită de civilizația europeană, fără îndoială, iar cele câteva decenii de conviețuire dintre noii emigranți (turci sau magrebieni etc.) cu colectivitățile majoritare sunt poate insuficiente pentru a trage linie, a aduna şi a spune: „Multiculturalismul e mort". Nu trebuie să uităm, de asemenea, că nu e vorba practic decât de 30 de ani şi de o generație legată încă de ţara de origine. Apoi cum să dai vina pe o cultură? Identitatea ei se afirmă, nu se discută. La un moment dat a fost luat exemplul fotbaliștilor străini care s-au integrat foarte bine în echipa națională a Germaniei. Un exemplu care poate stârni zâmbete. E vorba de o integrare individuală, nu colectivă. Emigranții şi mai cu seamă islamici şi romi devin o problemă în Occident, mai ales în perioadele de criză. Eșecul acestui tip de multiculturalism este şi eșecul unei clase politice. De la un fenomen economic se ajunge la unul social şi politic. Imigranții au două variante: ori pleacă în ţara de origine, ori rămân să devină germani sau francezi ca şi cum armonia germană sau franceză e ideală şi nu mai rămâne decât să te așezi în ea. O mare colectivitate, cu identitatea ei, nu poate deveni germană sau franceză peste noapte, oricât s-ar strădui.

Ceea ce denunță însă această troică europeană, în ceea ce privește colectivitățile de emigranți musulmani este că nu participă suficient la spațiul public sau că există tendința de intruziune a mentalităților private în spațiul public, ceea ce declanșează o reacție de respingere de către majoritate şi

implicit o izolare a comunității respective. Spațiul public occidental este spațiul valorilor laice, unde credința religioasă e despărțită de stat. Puțini sunt însă musulmanii care înțeleg acest lucru. Cum se poate crea atunci solidaritatea în jurul acestor valori, indiferent de apartenenţa la o cultură etnică sau alta, la o religie sau alta? Discriminarea femeii, a copiilor în spațiul privat, abuzurile, agresiunea, suferința şi umilința sunt, în același timp, de neconceput pentru cultura unei societăți democratice deschise, cum de neconceput este integrismul, șovinismul, extremismul sau terorismul. Sharia islamică primează de cele mai multe ori faţă de sistemul juridic francez sau german. În plan mai larg, din punct de vedre geostrategic, în loc să devină o punte către islam ele devin o punte a islamului spre Europa.

Până unde trebuie să se extindă solidaritatea în jurul valorilor de demnitate, libertate, egalitate spre spațiul cultural privat, fie el creștin, musulman sau iudaic? Aceste valori nu sunt numai germane sau franceze, sunt valori ale democrației europene pe care orice colectivitate trebuie să le accepte. Solidaritatea apare ca o obligație morală, validată intersubiectiv de membrii unei comunități. Pe baza acestui principiu spațiul public reacționează la încălcarea acestor valori în orice domeniu al spațiului privat. Multiculturalismul nu înseamnă sustragerea de la participarea la spațiul public, în dosul căreia se pot ascunde de multe ori interese dominatoare ale unor lideri religioși (imami, bulibași sau clerici). Identitatea culturală (dată de credințe religioase, tradiții) trebuie să devină complementară şi nu opozabilă valorilor laice ale spațiului public, care reprezintă o cucerire a istoriei moderne și cere o solidaritate reală în jurul valorilor individuale. În acest sens, Europa însăși nu are nevoie să se proclame creștină, devreme ce istoria ei o reprezintă. Cu atât mai puțin spațiul său public. Probabil că tema solidarității dintre membrii unor comunități multiculturale ar trebui pusă, parafrazându-l pe Rorty dincolo de universul privat al fiecăreia, pornind de la realitatea suferinței şi a umilinței. Există oameni care suferă şi care sunt umiliți în toate comunitățile. Valorile moderne de libertate, demnitate, egalitate sunt mai ușor de apărat dacă își găsesc sursa în sentimentele noastre decât într-un principiu abstract al raționalității umane. Oamenii nu „simt" că sunt raționali, dar simt suferința şi umilința. În plus, în orice religie problema suferinței şi a umilinței își găsește loc. Cultivarea în spațiul public a solidarității faţă de suferință, indiferent care ar fi aceasta, ar putea desface, cel puțin parțial, comunitățile închise spre un spațiu public unde se dezbat probleme, se schimbă idei, se stabilesc consensuri, unde indivizii comunică în mod real. O mass-media adaptată acestei intercomunicări şi intercunoaşteri face posibile contacte între colectivități, grupuri etc. Ideea multiculturalismului nu a fost o idee greșită, numai că s-a

crezut că interculturalitatea va apărea ulterior de la sine. Unii ar spune că nici nu s-a vrut, din motive politice. Şi într-o parte şi în cealaltă există interese. Șefii religioși ai comunităților de alogeni, din dorința de a nu-și pierde privilegiile, radicalizează în mod voit diferențierile interpretând un Coran amorțit în praful istoriei. Pe de altă parte, rezistența creștinismului politic secularizat prin grupurile lui de interese ale culturii majoritare nu are de gând să împartă nici puterea, nici bogăția cu alogenii. Astfel, comunitățile musulmane se retrag în faţa spațiului public, iar interesele economice şi politice private ale grupurilor de presiune din cultura majoritară penetrează spațiul public prin mass-media sau prin alte forme în aşa fel încât să nu se formeze acel canal de comunicare, acel interval prin care solidaritatea să respire nu prin germanism (cine știe exact ce e acela!), ci prin reacția la problema suferinței şi umilinței celuilalt. Din acest punct de vedere ne pare ușor ipocrită clasa politică germană, franceză sau engleză. V-am dat multiculturalismul şi voi ce ați făcut cu el? Ați adus islamul, fundamentalismul şi terorismul în Europa, nu mai vorbim de faptul că ne luați locurile de muncă în plină criză. O comunitate trebuie ajutată să coopereze înainte să se integreze într-un spațiu lărgit care, orice s-ar spune, nu mai poate fi în mod absolut al majoritarului.

Spațiul public, pluringvism şi solidaritate contingentă

Criza economică mondială a scos în evidenţă câteva disfuncții majore ale unui proiect european fragil. Problema multilingvismului şi a multiculturalismului e o problemă de politică europeană. Uniunea Europeană, chiar dacă începe ca proiect economic își creează azi instituțiile pentru o unitate instituțională de sinteză. Pluralitate limbilor şi culturilor ei n-a fost privită ca un obstacol pentru unitatea ei. Cu toate acestea, dincolo de problema islamică, integrarea culturală în sens socio-politic a Europei pare a rămâne încă o utopie. Un spațiu public cu adevărat european nu există. Spaţiile publice naționale ale Europei comunică la un nivel foarte redus şi de multe ori într-o formă conflictuală. Vezi şi recenta criză din Spațiul Schengen, dintre Franța şi Italia cu privire la valul de imigranți nord-africani.

Normativismul de la Bruxelles e prea artificial? Ideea națională prea rigidă? Cum poți fi european rămânând german, francez, italian etc.? Dincolo de rădăcinile istorice, Europa a devenit astăzi un proiect deschis. Acest lucru nu trebuie să ne trimită cu gândul la proiecte eșuate, de genul celor care se referă cei trei șefi de stat. Înainte de a produce solidaritate spațiul public european trebuie să se creeze. Asta înseamnă în primul rând comunicare. Limba engleză e un mijloc de comunicare ce se impune fără a se face însă şi purtătoarea de cuvânt a identităților culturale care ar trebui să se întâlnească în

spaţiul public şi să recunoască astfel ca atare. Pe de altă parte, limbile naţionale şi chiar regionale se constituie ele însele ca obstacole în comunicare. În acest sens multilingvismul nu ne-ar fi de nici un folos. Însă limbile dincolo de funcţia denotativă, referenţială, care le conferă identitate, îndeplinesc şi alte funcţii care depăşesc lumea realului spre o lume fluidă conotativă, o lume ficţională, ca să-l citez pe H. Vaihinger, o lume a lui „als ob", „ca şi cum". Limbile purtătoare de culturi şi de identitate, se fac şi se refac mereu, datorită contingenţelor istorice şi a acestei dimensiuni proiectiv-imaginative. Identitatea însăşi este un proces şi nu un dat.

În epoca modernă, în secolul XX, multe limbi au dispărut din cauza nivelărilor lingvistice şi culturale determinate de piaţa muncii. Subordonarea culturii unor valori strict economice a dus nu numai la dispariţia unor limbi locale sau regionale (ex. Franţa), dar şi la un proces de alienare şi la reacţii naţionaliste de revendicare în Corsica, Ţara bascilor, Bretania etc. Nu separarea sau segregarea e soluţia, ci integrarea, dar integrarea într-un proiect nou acceptat atât de minoritate cât şi de majoritate. Revigorarea naţionalismelor nu este o întâmplare. Şi acestea pentru că marile naţiuni europene pun, nu de puţine ori, pe locul întâi, ideea de naţiune înaintea celei de democraţie. Vorbim de un proiect european asupra căruia planează atâtea contradicţii, pentru că acest proiect nu e unul al raţionalităţii istorice, multiple, ci al unei raţionalităţi esenţialist-identitariste. E dedus din principii normative ce exprimă o secularizare în fond a unui centru religios: „Europa e creştină şi aşa trebuie să rămână". Dacă acest lucru ar rămâne la nivelul metaforei nu ar fi nimic, dar el trece în act normativ. Nu în sensul că este legiferat creştinismul, ci modul de a gândi logocentric. Creştinismul însuşi e multiplu în Europa, atât la nivelul naţiunilor cât şi la nivel regional şi local. Nemaivorbind de faptul că gloria Europei stă în distanţele critice pe care le-a luat faţă de propria-i istorie culturală (tradiţie, biserică etc.) prin schimbările de paradigmă. Nu o Europă creştină trebuie să opunem integrismului islamic, ci o Europă laică, multiculturală, multilingvă, o Europa democratică în care spaţiul privat nu invadează spaţiul public al comunicării, al intervalului, al recunoaşterii identităţii, al reflexivităţii asupra valorilor comune, a schimbului sau a transferului de simboluri culturale. Europa nu trebuie înţeleasă ca un spaţiu dat definitiv, ci ca succesiune de interpretări ale propriei tradiţii în contact chiar cu alte tradiţii şi spatii culturale. Proiectul său cosmopolit, democratic e un proiect care se face şi se reface continuu. Poate că aceasta a fost timp de secole gloria sa. De aceea ne putem gândi la solidaritatea popoarelor şi a cetăţenilor ei printr-un fel de contingenţă a istoriei, în care multilingvismul să nu devină un obstacol, ci un ferment. Proiectul acestei solidarităţi dobândeşte un aspect

inductiv, dincolo de kantiana obligație morală care își are ca sursă rațiunea. Trebuie să pornim de la relațiile dintre grupuri sociale, comunități locale, regionale şi să vedem cum se creează în mod democratic solidaritatea acolo. În acest sens, ne întrebăm dacă modelul pragmatic nord-american, dincolo de diferențele culturale şi de criticile uneori isterice ale Europei ar putea constitui, cel puțin parțial, un exemplu?

Există vreo rațiune pentru care putem accepta viziunea unui „progres moral" în direcția solidarității umane ca abilitate de a vedea, cum spune Richard Rorty, tot mai multe diferențe tradiționale (de trib, religie, rasă, obiceiuri etc.) ca neimportante atunci când sunt comparate cu durerea şi umilința umană? Acordul intersubiectiv creat de circumstanțele istorice e mult mai eficient decât apelul la o rațiune anistorică. Comunitatea comunicativă a lui Habermas pare mai viabilă în direcția creării unei solidarități transprivate prin includerea alterității apropiate ce se poate extinde treptat la o regiune, ţară etc. lărgind spațiul lui „noi" la comunități din ce în ce mai largi care până nu demult îi reprezenta pe „ei". În acest sens contactele directe se materializează şi printr-un schimb de simboluri care deşi în expresii de identitate cultural-lingvistică diferite, comunică în spațiul public potrivit unor valori umane comune. În această direcție orice proiect intercultural trebuie imaginat în funcție de condițiile istorice concrete, specifice şi presupune critica oricărei forme de etnicism, extremism, naționalism etc. şi a elitei politice care le întreține şi îl speculează în interes privat. În acest sens, valorile moderne ale liberalismului pot contribui decisiv la intercomunicare şi intercunoaştere.

În loc de concluzie: interculturalitatea plurilingvă un proiect deschis. Proiectul interculturalismului poate avea în vedere fructificarea multiculturalismului prin plurilingvism nu numai la nivel individual, ci şi la nivel colectiv. În acest sens acceptăm definiția dată pluringvismului de către OEP : „Nous convenons dans ce qui suit de désigner par *plurilinguisme* l'usage de plusieurs langues par un même individu. Cette notion se distingue de celle de *multilinguisme* qui signifie la coexistence de plusieurs langues au sein d'un groupe social. Une *société plurilingue* est composée majoritairement d'individus capables de s'exprimer à divers niveaux de compétence en plusieurs langues, c'est-à-dire d'individus multilingues ou plurilingues, alors qu'une *société multilingue* peut être majoritairement formée d'individus monolingues ignorant la langue de l'autre."

Prima competență lingvistică este aceea a cunoaşterii limbii materne cu întreaga ei zestre simbolică şi de resurse istorice. Ea e punctul de plecare pentru cunoaşterea altor limbi din vecinătatea apropiată. În acest sens,

prejudecata că a învăța mai multe limbi pentru a avea acces la mai multe culturi e o educație elitistă trebuie să înceteze. Dat fiind caracterul ordinar al multilingvismului societății europene plurilingvismul individual devine o necesitate istorică. Un proiect al Consiliului Europei care pune accent pe ideea de pluriligvism şi interculturalitate are în vedere faptul că orice societate este multilingvă, orice limbă este plurală, școala este un spațiu deschis în Europa la pluralitatea limbilor şi a culturilor, orice identitate este ea însăși plurală. În acest sens, curriculumul educațional trebuie să vizeze atât competenta plurilingvă (cu alte cuvinte capacitatea de a dobândi în mod succesiv şi de a utiliza diverse competenţe lingvistice în mai multe limbi), cât şi competenţa interculturală (ca ansamblu de cunoștințe şi atitudini care să permită în diferite grade de a recunoaște, înțelege, interpreteze sau să accepte alte moduri de viață şi de gândire decât cultura sa de origine) fundament al înțelegerii între ființele umane care nu se reduce la comunicarea într-o limbă. Un alt proiect al pluringvismului este proiectul Observatorului European al Pluringvismului de la Paris. Ceea ce pot avea în comun aceste proiecte, este faptul că pun accentul în problema intercunoaşterii pe cunoaşterea mai multor limbi utile acestui schimb cultural. În acest sens, oricât ar părea de paradoxal, minoritarul nu mai trebuie tratat ca un tolerat, ci ca un egal, devreme ce are aceeași cetățenie. În aceste condiții, majoritarul trebuie să învețe în aceeași măsura limba minoritarului, acolo unde e cazul comunităților învecinate. Plurilingvul e mult mai bogat cultural şi de dorit într-un spațiu al unei Europe atât de diverse. Putem fi de acord cu Angela Merkel că multiculturalismul e mort, adică izolarea comunităţilor culturale unele de altele într-un spațiu social comun. Trăiască interculturalismul! În aceste condiții efortul trebuie făcut din ambele părți. Pe lângă o cunoaștere impecabilă a limbii române de către comunitate maghiarilor şi secuilor din România, e necesară o cunoaștere a limbii maghiare de către comunitățile locale românești vecine comunităţilor maghiare. Elitele politice, dintr-o parte sau alta, ne flutură problema identităţii radicalizând discursul politic pentru a-şi asigura susținerea electorală. Dar identitatea se schimbă în funcție de contextul istoric pozitiv, iar într-o lume a democrației trebuie s-o acceptăm ca atare. Identitatea plurilingvă şi pluriculturală pare să fie rezervată viitorului. În acest sens, dincolo de problemele reale pe care le creează acest gen de *multikulti* de care vorbesc Merkel, Sarkozy sau Cameron, există o soluție a deschiderii multilingvismului spre pluringvism o soluție pe termen mediu şi lung a integrării europene. Elita politică actuală nu e dispusă însă s-o accepte.

IDENTITATEA NAȚIONALĂ
subiect tabu pentru românii de peste graniță

Alexandra Belgun
absolventă a Facultății de Litere (UV)– Timișoara

„Omul are o singură patrie. Restul sunt țări." Octavian Paler

Au plecat să-și creeze un viitor, spun ei. Unii spun că au plecat doar pentru o perioadă de timp, alții se gândesc să se stabilească dincolo de hotarele țării. Rămâne de văzut, însă, dacă vor reuși să își îndeplinească dorințele, sau doar să trăiască alimentați de o simplă iluzie.

În ceea ce privește identitatea națională, știm cu toții despre ce este vorba. Majoritatea românilor care au plecat din țară fac tot posibilul să își ascundă identitatea, atunci când sunt puși în anumite ipostaze și este un lucru absolut normal dacă reflectăm puțin asupra acestui subiect.

De ce negăm originea noastră în fața străinilor?

Este foarte simplu. Pentru că suntem etichetați, din nefericire pentru noi, în mod negativ. Este adevărat că, în fond, fiecare individ al oricărei societăți tinde să eticheteze și este, la rândul lui, etichetat, dar în ultimii ani acest lucru a fost dus la extrem în ceea ce privește România și statutul nostru.

Suntem considerați hoți, cerșetori, traficanți de droguri, suntem corupți, dăm șpagă, dar foarte puțini iau în considerare și cealaltă variantă. Doar faptul că anumiți cetățeni români au făcut lucruri de care ar trebui să ne fie tuturor rușine, nu ne include pe toți în aceeași categorie. Ne rușinăm de faptul că suntem români, datorită unor fapte pe care nu le-am comis noi, dar care ne sunt atribuite din simplul motiv că avem aceeași naționalitate sau locuim în cadrul aceluiași teritoriu.

Am uitat că încă mai avem motive să ne mândrim. Anul acesta am obținut 49 de medalii la Salonul de Invenții de la Geneva, dintre care 24 sunt de aur, 18 de argint și 7 de bronz, în conformitate cu spusele Autorității Naţionale pentru Cercetare Ştiinţifică (ANCS). De altfel, câți dintre noi știu

că în Iași trăiește încă prof.dr. Vitalie Belousov, inventatorul cu cele mai multe medalii de aur din lume (71 fiind la număr), 7 ordine europene și de stat și 9 titluri internaționale? Suntem atât de preocupați de alte detalii minore încât uităm să valorificăm ceea ce avem, și putem afirma acest lucru începând de la modul în care ne îngrijim de mediul înconjurător și până la aprecierile aduse oamenilor de știință din România.

Care este, de fapt, problema noastră?

Putem spune că România are un handicap, deoarece această țară este încă bântuită de norii negrii ai regimului comunist. Românii muncesc pe un salariu infim și, în general, se mulțumesc cu puțin. Acesta este un adevăr pe care nu îl contestă nimeni.

Avem în sânge statul la coadă, supunerea, așteptarea și speranța că într-o zi va fi mai bine. Pe scurt, suntem un popor de visători. Cu toate astea, nu facem nimic pentru a da o formă concretă acestor vise. Lipsa atitudinii noastre în acest caz nu a dus decât la stagnare, sau poate chiar la regresie.

Prin urmare, dacă vrem să schimbăm ceva, ar trebui să începem cu noi înșine. Ar trebui să învățăm să gândim rațional în anumite situații, să fim corecți unii față de alții, să învățăm să apreciem cultura și să ne dezvoltăm din acest punct de vedere, să ne cunoaștem drepturile și să le apărăm atunci când este nevoie. Totul depinde doar de noi, e timpul ca toată lumea să conștientizeze acest lucru. Vom vedea, însă, dacă această „trezire a conștiinței românilor" va avea sau nu rezultate în viitor. Dar, evident, pentru ca rezultatele să aibă loc, trebuie mai întâi ca acest proces să ia naștere.

FUNDAMENTAREA DISCURSULUI FILOSOFIC
pe componenta morală, religioasă și estetică

Prof. dr. Ileana Velțan
Colegiul Național „Tudor Vladimirescu" – Târgu Jiu

Trăim într-o societate marcată tot mai puternic de criza valorilor morale, o lume în care omul abuzând de libertatea sa s-a alipit lumii materiale, uitându-şi originea, uitând că a fost creat după chipul şi asemănarea Lui Dumnezeu, devenind dușman involuntar al propriilor interese prin credința în știința atotputernică. Așadar, ne punem întrebarea la ce folosesc filosofia, știința, religia, morala, arta?
Ce valoare au pentru noi obiectele reflecției şi care este sensul discursurilor sintetizate în diferite teorii sau morale? Cum devine utilă filosofia pe care o predăm tinerilor în şcoli?

Răspunsurile la aceste întrebări obligă la distincția dintre "filosofia ca știința" şi "filosofia ca luminare" (care așează în prim plan raportarea la sine însuși a subiectului); ceea ce deosebește "luminarea" de știință este tocmai această raportare la sine a subiectului; nu este luminat acela care știe totul, ci acela care poate să raporteze cele știute la el însuși, la înțelegerea sinelui de către el şi la interesele sale practice; filosofia presupune o schimbare a celui căruia i se adresează discursul, un proces de autotransformare activă a omului; înțeleasă ca "luminare", nu doar ca știință, filosofia are nevoie de religie, estetică, etică. Întrebările filosofiei care devin întrebări ale tinerilor şi ale fiecăruia dintre noi, sunt întrebări străvechi ale eticii ce trebuie să fie puse din nou în fiecare epocă, şi care astăzi trebuie să ia în considerare faptul că progresul tehnico-științific a intrat într-o criză gravă şi faptul că în conviețuirea popoarelor şi statelor precum şi în societate şi în viața individului apar şi se confruntă reprezentări diferite ale valorilor.

Discursul filosofic se concentrează el însuși pe o etică ce nu se referă la moduri de acțiune individuale, ci lămurește problemele ținând seama de premisele valorii şi ale deciziei.

Astfel, întrebările provocate prin discursul filosofic trebuie să fie de forma: "Ce vrem?", "Putem face ceea ce vrem?", "De ce trebuie să fim în fond morali?", "Ne este îngăduit să-i obligăm pe alţii să fie morali?". Dacă îi ajutăm pe tineri să propună alternative de răspuns la astfel de întrebări, putem considera realizate competenţe esenţiale prin predarea filosofiei.

Elevii trebuie să cunoască faptul că etica sau filosofia practică îşi pune problema justificării modurilor de comportare şi acţiune care determină practica vieţii umane în domeniul individual şi social; acţiunea umană este un caz special al comportării; acţiunile umane sunt de multe ori echivoce, interpretabile în mai multe feluri; pot avea un "sens subiectiv" diferit, după exprimarea sociologului german Max Weber. În activitatea socială, adică în interacţiunea conştientă depindem de o înţelegere reciprocă; înţelegerea unei acţiuni trebuie raportată mereu la un context concret; de aceea, filosofia practică (etica) trebuie să caute răspuns la întrebarea cum este corect să acţioneze individul în raport cu sine însuşi, cu semenii săi şi cu lumea din jur; doar în acest mod (ca filosofie practică) filosofia este utilă tinerilor din şcoli şi nu este percepută ca pură abstracţie.

Fundamentat pe religie şi pe morală, discursul filosofic devine un instrument pentru educarea virtuţilor şi pentru promovarea conceptului justei măsuri şi al principiului binelui. După cum scria Aristotel în "Etica nicomahică", cel care fuge de toate şi se teme şi nu îndrăzneşte nimic devine laş, cel care nu se teme devine îndrăzneţ la fel cum şi cel care nu se abţine de la nici o plăcere devine neînfrânat. Aşadar cumpătarea şi curajul sunt salvate de moderaţie, de măsură şi sunt distruse de excese. Justa măsură se impune astăzi cu atât mai mult cu cât tinerii au ca mobiluri principale ale acţiunii egoismul, violenţa şi tendinţa de a-i domina pe alţii urmărindu-şi doar interesul propriu; discursul filosofic devine obiect de admiraţie şi cale spre instituirea justei măsuri dacă se fundamentează pe legea morală exprimată printr-un imperativ independent de inclinaţiile subiective şi pe care I. Kant l-a numit datorie. Astfel problemele filosofice fundamentate moral sunt cele referitoare la corectitudinea, oportunitatea şi valoarea acţiunilor ce duc la împăcarea mai multor interese, la toleranţă şi la consens; discursul filosofic înseamnă nu atât tematică, cât mai ales intersubiectivitate iar rostul lui este acela de a-l transforma pe elev oferindu-i claritatea gândirii şi posibilitatea evitării unei minţi schematice în favoarea promovării frumosului. Fundamentarea discursului filosofic pe dimensiunea

estetică este o altă modalitate de înălțare a subiectivității umane prin încercarea de descoperire a frumosului, căci, după cum se exprima Kant, frumusețea nu este o însușire a obiectelor, ea nu poate fi derivată din reguli general obligatorii, ci din reflexia subiectului asupra propriei sale stări, respingând toate prescripțiile şi regulile.

În discursul filosofic se tinde spre unitatea dintre teoretic, practic şi estetic, valorile filosofice reprezentând, dincolo de planul teoretic, simbolul a ceea ce este moral şi bun, semn al libertăţii creatoare.

Bibliografie

Aristotel, Fizica, Editura Științifică, Bucureşti, 1966
Culianu Ioan Petru, Păcatul împotriva spiritului, Editura Nemira, Bucureşti, 1999
Patapievici H.R., Omul recent, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001

RELIGIE și SOCIETATE

Pr. Viorel Săpun
– Bumbești-Pițic, GJ

La cea mai simplă şi directă privire, orice ochi, oricât de avizat s-ar simţi în manevrarea teoretică a acestui subiect, trebuie să recunoască de departe, vastitatea de sensuri, perspective şi unghiuri de abordare la care acesta se pretează, sub impulsul celei mai mici tentative reflexive. De ce spun acest lucru? Din faptul bine observat, cred, de toată lumea că discuţia despre religie în general şi despre o posibilă importanţă a prezenţei acesteia în societate, s-a banalizat şi s-a complicat deopotrivă atât de mult, încât trăieşti dureroasa senzaţie de a o abandona definitiv în cufărul ticsit de bagatele şi tabuuri prăfuite al strămoşilor.

De ce oare s-a ajuns până la această tristă răspântie? Motivele sunt de o varietate ameţitoare. Mai întâi cred că, sub greutatea bolovanului carenţelor educative de tot felul, nu mai înţelegem de fapt care este sensul unor cuvinte ca religie şi societate, dar mai ales al realităţilor acoperite de ele.

Religia nu se poate reduce doar la o simplă disciplină de studiu, sau doar la o rigidă specializare profesională, sau la o anostă practică de cult, mai mult sau mai puţin superstiţioasă, sau la sterile polemici dogmatic-conceptuale şi etic-comportamentale. Din păcate însă acestea sunt realităţile cu care ne confruntăm cel mai des şi majoritatea oamenilor dintr-o societate, indiferent de coloratura ei politică, văd lucrurile în această deformată manieră.

Nu ştiu câţi mai conştientizează azi, că religia trimite direct la realitatea legăturii dialogice, la comunicarea personală cu cineva. Latinescul *religo, -are*, nu are alt sens etimologic, decât acela „*de a lega sau mai precis de a te lega de ceva sau de cineva”*. A turna forma armonioasă a unui liant sub puterea incandescentă a comunicării deschise şi a comuniunii iubitoare.

Iar dacă înţelegem societatea ca pe un organism care se dezvoltă normal doar atunci când membrele ei comunică sănătos unele cu altele, poate vom privi altfel rolul pe care religia îl poate avea în societate.

E adevărat, dar ca să privim lucrurile aşa de ce să facem neapărat apel la religie şi nu la alte ştiinţe socio-umane, care vehiculează aceleaşi norme ale comunicării, de multe ori mai limpede şi mai eficient decât religia?

În general, noi oamenii avem această ascunsă suferinţă de a tranşa lucrurile în alb sau negru. Foarte puţin şi foarte puţini lăsăm spaţiu pentru o zonă gri. Pentru un mic şi nevinovat interogativ. De ce spun acest lucru? Pentru simplul fapt că nu trebuie să excludem din capul locului, importanţa niciunui lucru pentru viaţa noastră socială. Doar că nu trebuie absolutizat. Atunci, cea mai bună intenţie s-ar putea transforma într-un lucios pavaj spre tenebrele urii şi singurătăţii. Iar o societate care se nutreşte din astfel de sentimente, merge încet dar sigur spre autodistrugere. Religia tocmai aici îşi poate pune o amprentă caracteristică.

Orice minte sănătoasă înţelege aşadar că religia nu poate vorbi decât despre importanţa unor valori ca încredere, corectitudine, respect, echilibru, înţelegere, armonie, iertare, iubire etc. Iar membrii unei societăţi care îşi ghidează atitudinea sub călăuza acestora nu pot fi nişte monştri. Chiar dacă sub malefica inspiraţie a duplicităţii, unii chiar sunt, totuşi mirosul fetid al monstruozităţii lor ipocrite, nu va întârzia prea mult timp să se facă simţit. Îmi vine în minte exemplul greţos al celor care în perioadele electorale, îşi plimbă chipurile subit metamorfozate, pe la diverse pelerinaje sau al vreunui predicator care perorează desfigurat despre pericolul bogăţiei, uitând că la plecare îl aşteaptă ultimul tip de limuzină. Am ţinut să exemplific acest punct de vedere pentru a vedea că lucrurile se pot simplifica sau dimpotrivă se pot complica la nesfârşit. Dacă valorile morale vehiculate de religie sunt sincere şi materializarea lor comportamentală este cât de cât autentică, o societate nu are decât de câştigat.

Da, dar la fel de adevărat este şi faptul că despre valorile morale ne poate vorbi foarte bine un cod de norme etice. Avem deja norme care privesc etica muncii, a dialogului etc. Incontestabil. Însă tocmai aici apare problema. Dacă în religie apar elemente reperabile şi în orice altă formă a reflecţiei omeneşti etice, nu înseamnă că religia e bună doar ca urnă a cenuşii unui corp social proaspăt incinerat, ci că ea le însumează într-o oarecare măsură pe toate. Nu vreau să aşez sub nici o formă această reflecţie sub lumina unei lupe triumfaliste. Se ştie prea bine cât rău a făcut

de-a lungul vremurilor, tuturor societăţilor, o aplecare strâmbă şi fanatică asupra religiei şi a rolului ei într-o societate. Au curs literalmente râuri de sânge nevinovat în numele unor zei ideologici sau unor dumnezei răzbunători. Şi mai curge poate şi azi. Acest lucru ar putea spune însă multe despre un anume rol al religiei în evitarea acestor tragedii sociale.

Mai exact despre la cine face ea trimitere directă. Fiindcă dacă suntem sinceri în gândul nostru până la capăt, trebuie să recunoaştem că religia a devenit o zână bună sau o sperietoare socială, tocmai pentru că ea a fost privită ca un obiect în sine. Nu, religia nu este un obiect în sine. Nu este şi nu poate fi vreodată un antidot miraculos, bun să vindece orice racilă socială. Religia nu e un sistem, un cod, o cartă. Menţionarea prin constituţiile vreunui stat, că ar fi religios sau ateu, nu are o valoare decât cel mult simbolică. Numai o minte simplistă ar putea crede că o declaraţie formală ar putea atinge ultima fibră din măduva libertăţii de exprimare religioasă a fiecărui individ.

Aici de fapt s-a creat nefericita ruptură care stârneşte atâtea confuzii nedrepte şi dureroase. Religia este tocmai acea legătură sufletească aprinsă şi fecundă cu Cineva despre care nu ne poate vorbi prea clar nimic altceva şi nimeni altcineva. Doar când mă simt legat cu adevărat de acel Cineva, mă voi simţi responsabil pe deplin şi în societatea în care trăiesc. Nici un Dumnezeu, oricum s-ar numi el, nu va isca într-o societate confuzie, frică, dezbinare, măcel. Dacă acestea totuşi se petrec în numele Lui, atunci avaria trebuie căutată în altă parte, nu în religia care face trimitere directă la necesitatea comunicării cu un Dumnezeu al păcii, prosperităţii şi binelui de orice fel.

Dacă orice domeniu de activitate din viaţa unei societăţi ar face referire existenţială la aceste realităţi, poate că societăţile în general şi lumea toată în special ar avea o faţă mult mai agreabilă. S-ar putea totuşi obiecta că sunt societăţi care nu mai recurg demult la realităţile religioase şi arată foarte frumos, chiar mai frumos decât cele care clamează neobosit Numele Domnului. E foarte posibil să fie şi aşa. Însă nu trebuie ignorat faptul că societăţile sunt formate totuşi din oameni, în ale căror foruri interioare profunde, nu se poate pătrunde atât de uşor, încât să vezi în baza căror repere îşi conduce fiecare viaţa personală şi implicit cea socială.

Şi aici cred că am ajuns la punctul terminus al ideii: nu cred că trebuie să vorbim prea mult despre religie, cât mai ales despre religiozitate, sau despre maniera profund personală în care omul comunică şi îl iubeşte pe un anumit Dumnezeu, şi cum ştie apoi să transfere acest mod de

raportare în corpul social din care face parte şi care are ca punct de plecare propria familie. Societatea nu este altceva decât o familie mai extinsă.

Dacă respectul datorat membrilor familiei, în numele unor sentimente insuflate de această religiozitate, s-ar extinde în mod real şi la ceilalţi membrii ai societăţii, poate că atunci această religiozitate ar contribui efectiv la construirea sau la reconstruirea unei civilizaţii mai echilibrate din toate punctele de vedere. Religiozitatea nu este panaceul rezolvării brutale a oricăror nevoi sociale, după cum nu ar trebui să fie nici motivul vreunei izolări maladive sau a unui refuz sociopat de a participa la treburile unei comunităţi.

Ea dispune însă de toate atuurile ca să dea omului un strop firav de seninătate şi curaj prin care acesta să reuşească o asumare conştientă şi cât de cât satisfăcătoare a tuturor drepturilor şi responsabilităţilor sociale. Şi astfel să îşi facă suportabilă subzistenţa într-o societate mai mult sau mai puţin utopică.

ÎN TON CU TIMPURILE?

Nicoleta Alexandra Burche
absolventă a Facultății de Limbi și Literaturi Străine – București

Aceasta constituie întrebarea supremă acum! Pare că lumea solicită lucruri absurde, sau, probabil, îmbătrânim noi, generația '89. Sau poate mă prefigurez invidioasă pe acele persoane care reuşesc să răzbească prin atmosfera asta cimentată a secolului XXI. Dar… Unde sunt Tolstoi, Balzac, Brontë? Ca să nu-l aduc pe Shakespeare în discuție... Pe Eminescu, Caragiale, Eliade, Preda, Rebreanu şi atâţia alţii pe care i-am lăsat să-şi câştige singuri cititorii în era aceasta a tehnologiei în continuă ascensiune. Şi totuşi, deşi ignoraţi, rămân clasici indiscutabil, repere, indiferent de veac, mereu nemuritori, ducând cu sine o valoare incontestabilă...

Astăzi ni se impune să deschidem noi ferestre și uși. Și într-adevăr deschidem, dar uneori am impresia că aceste peisaje moderne sunt lungite prea brutal. Cuvintele îmi par acum aburite, zăpăcite, înșirate pe niște lanțuri… deșirate. Fără sens. Din păcate ne pierdem, ne lăsăm purtați de un vânt furios și nejustificat ridicând prostia la rang de artă... Am trăit oare toate experiențele sociale posibile încât acum ne vedem nevoiți să inventăm altele noi? Dacă într-adevăr se mai poate vorbi de **nou** şi nu cumva ne ameţim în jurul unui cerc schiţat de epoca acestui prezent! Sunt pierdută, ameţită la fel ca imaginea sticloasă și încețoșată a contextului actual. Pare-se că trebuie să-mi cumpăr noi ochelari pentru a putea vedea lumea de acum. N-aş vrea să mă pierd de ea. Mi-e prea dragă!

Cum de am ajuns cu paranoia, pentru că acesta este cuvântul care pune ştampila diagnosticului pe fenomenul actual, atât de departe? Când eram copii, părinţii ne atârnau de gât cheile pe o bandă elastică, acum copiii sunt „dotaţi" cu cele mai noi telefoane mobile, cu camere de enşpemii de megapixeli, că doar le trebuie copilaşilor să filmeze când înjura sau se bat, altfel nu sunt *cool* şi dacă nu întrunesc această calitate nu sunt integraţi în societatea şi ierarhia de astăzi. Iar părinţii îi încurajează, nedorind ca odraslele lor să ajungă, Doamne fereşte!, nişte neadaptaţi. S-au dus

vremurile când trudeam deasupra foii din caiet, acum venim cu iphone-urile la şcoală. Nu contest marele aport al ştiinţei şi tehnologiei, mai degrabă protestez împotriva atitudinii şi gândirii din spatele acesteia, finalităţii ei.

Suntem cât se poate de dispuşi să aruncăm pe fereastră tot ce presupune moralitate, decenţă, bună purtare, conştiinţă, echilibru doar pentru a ne simţi „conectaţi" la lumea întreagă, la bârfă, la scandaluri, la intrigi şi tragedii. Sunt prea puţini aceia care mai luptă să construiască ceva, ceva durabil şi benefic societăţii aflate într-o interminabilă criză. Ne împiedicăm de birocraţie dar o dezvoltăm şi astfel continuă să existe contraproductiv. Ne simţim ofensaţi când suntem arătaţi cu degetul din afară, însă nu vrem să schimbăm nimic. Fiindcă ţara asta merge şi aşa, mai bine avem grijă de propriul buzunar, căci nu se ştie cât timp mai stă el plin. Mai bine trecem cu toţii de partea celor ce critică dintr-un fotoliu confortabil de acasă. Mai bine ne dăm de partea străinilor, care, în mod ironic, câteodată admiră şi valorifică ţara asta mai eficient decât noi. Alteori, dezamăgiţi, propagă ideea că „România e de rahat!". În starea actuală este pentru că şi noi am permis să se ajungă aici şi uneori am şi ajutat. Acum ne zbatem ca puiul decapitat să demonstrăm că meritam mai mult respect. De unde respect dacă nici noi nu ni-l acordăm?! Nu am auzit vecinii noştri de graniţă vorbindu-şi ţara de rău. În schimb, noi suntem aceia care îi arătăm cu degetul pentru a ne simţi bine că avem ce arăta şi că nu suntem la coada lumii. Dar totuşi suntem şi nu pentru că alţii ne pun aici, ci pentru că noi vrem să stăm! De ce să ne complicăm vieţile şi aşa destul de complicate?

Ne pierdem valorile pentru că gestionăm deficitar şi atuurile pe care le avem. Ne trezim dimineaţa cu gândul că poate-poate azi se schimbă ceva şi când ne săturam de aşteptat, ne luăm bagajele şi plecăm, lăsăm identitatea acasă şi cu ea şi speranţele pentru o Românie mai bună. Spune un slogan că „România va creşte prin bun-simţ şi responsabilitate!"[6] Iar noi abia dacă mai ştim c presupun acestea!

[6] Campanie publicitară Petrom

„ȘI TU POȚI!"

Prof. Ioana-Maria Dubaciu
Liceul Teologic – Târgu Jiu

Începând cu anul 1999, surorile Grădiniței "Roza Venerini" din Târgu Jiu organizează în fiecare vacanţă de vară un campus pentru copii cu vârsta cuprinsă între 6-14 ani.

Şi anul acesta vacanţa de vară a copiilor a debutat cu o săptămână plină de veselie şi de bună dispoziţie, timp în care cei mici au avut ocazia să se roage, să cânte, să danseze, să se distreze împreună, să se cunoască mai bine şi să lege prietenii. Sub îndrumarea a trei surori Maestre Pie Venerini şi a patru animatori voluntari, în perioada 20-25 iunie 2011, au răspuns provocării aproximativ 90 de copii. Tema campusului a fost "Și tu poți!".

Programul a fost variat şi a încercat să îmbine partea distractivă cu cea spirituală şi educativă şi s-a desfăşurat zilnic, între orele 9-12 şi 15-17.

Ingredientele reuşitei au fost: o poveste care a atins inima copiilor şi le-a aprins fantezia, câteva cântece, multe dansuri şi muzică pentru a simţi parfum de vacanţă, piesa de teatru în care au jucat sau pe care au vizionat-o, împletirea caracatiţelor din fire de lână, culorile echipelor cu animatorii voluntari care au atras entuziasmul participanţilor, punctajul care a ţinut răsuflarea şi a canalizat energia copiilor, numărul mare de prieteni cunoscuţi şi necunoscuţi care au oferit ocazia extraordinară de a se întâlni, de a se cunoaşte, de a se împrietini, de a rivaliza...

Campusul s-a încheiat în ziua de 25 iunie cu o frumoasă serbare la care au participat părinţii copiilor şi alte persoane din cartier şi din oraş. Copiii au prezentat diferite programe artistice, printre care remarcăm: dansuri, cântece, mici scenete de teatru, recitarea unor poezii, recitaluri la chitară şi nai, iar în final toţi participanţii au fost invitaţi să înveţe paşii de bază ai dansului "Cha, cha, cha".

După terminarea serbării părinţii au fost invitaţi să joace alături de copii jocul numit "Dopurile".

Luni, 27 iunie 2011, o parte dintre copiii care au participat la campus împreună cu surorile şi animatorii au făcut o vizită copiilor din "Centrul de primire în regim de urgență pentru copilul abuzat, neglijat și exploatat" – Târgu Jiu, cărora le-au înmânat mici cadouri cumpărate din banii donaţi de părinţi pentru figurinele din ipsos realizate în curtea grădiniţei de către voluntari.

IDEALIZAREA ÎN ALEGEREA PARTENERULUI

Prof. Caterina Popescu
Colegiul Energetic – Craiova

Cu toții știm frumoasa poveste de dragoste dintre Romeo şi Julieta, unii am citit-o, alții am văzut-o jucată pe scenă. Tot timpul mă impresionează altceva când o văd, nu știu la ce anume rezonez, dar, pentru că acum scriu despre cum se face că iubim pe un anume om şi nu pe altul, o să mă sprijin pe această perspectivă a idealizării în alegerea ființei iubite. Romeo şi Julieta formează un cuplu fascinant, ei pot aduce pacea în orașul lor divizat graţie liniştii pe care o presupune pasiunea lor. Dar, istoria lor este scurtă şi asta se datorează fără îndoială morții, întreruperii bruște a iubirii şi idealizării masive, comune a celor doi. Mitul îndrăgostiților romantici aflați într-o mulțime ostilă are această stranietate inefabilă a unui *împreună* ce sfidează resentimentul celor excluși, al societăţii, al celui care este spectator detașat.

Care este miza conștientă şi inconștientă pentru care ne îndrăgostim de un anumit om, ce anume din ceea ce este celălalt ne face să îl iubim, ce satisfacții ne oferă, ce dorințe profunde ne îndeplinește astfel că ajungem să simțim în toată ființa noastră misterul pe care îl creează iubirea?

Sunt anumite lucruri pe care le știm, le-am auzit, le-am văzut şi le-am trăit în anumite vremuri. Este vorba de felul în care erau părinţii noștri, felul unic în care am perceput relația lor, schimburile care existau între ei atunci când noi eram mici, neînțelegerile şi uimirea pe care o simțeam când vedeam priviri tăioase sau auzeam cuvinte aspre, gelozia resimțită când ei ne refuzau accesul în universul lor mare. Concomitent cu toate astea s-au născut alte întrebări: cum va fi soţia mea/soţul meu, câți copii voi avea, cum voi fi eu când voi fi mare, şi încă ceva, de nedefinit, închis înăuntrul corpului şi al pielii, al emoțiilor difuze, ceva straniu şi intangibil – ceea ce va deveni ulterior atracția sexuală, idealizarea corpului celuilalt, experiența iubirii tandre şi agresive împreună cu celălalt.

În alegerea amoroasă şi mai ales în ceea ce priveşte formarea unui cuplu stabil nevoile de valorizare, dorinţele de a fi admirat, iubit, asigurat în sine însuşi stau pe primul plan şi cade în sarcina partenerului satisfacerea lor. Aceste dorinţe şi nevoi sunt indispensabile şi uneori pot deveni masive cum se întâmplă în cazul celor care manifestă temeri legate de faptul ca sunt neglijaţi, nu se simt suficient iubiţi, nu li se iau în considerare eforturile şi implicarea în viaţa de cuplu şi în alte situaţii de viaţă – scenarii care au uneori legătură cu ceva ce se întâmplă în plan imaginar şi cu o anumită precaritate existenţială a partenerului.

Aparent, orice alegere a partenerului pare ca are la baza ceva spontan, aleatoriu. Dacă cineva vă întreabă: "Cum v-aţi cunoscut?", vă vine în minte ceva, poate fi un aspect legat de fascinaţia pe care ai resimţit-o când ai fost privit într-un anume fel, poate ai fost pur şi simplu ostil iniţial, sau poate dai vina pe hazard. În orice caz, tot timpul înăuntrul tău lucrează ceva de ordinul unei simţiri foarte personale împreună cu un altceva pe care l-am putea numi *prejudecaţi* sociale, culturale specifice familiei de origine, voci ca în corurile tragediei antice care te avertizează sau care te îndeamnă. Mă gândesc la "aranjamentele" de tip familial în care se pune la cale peţitul cu toate avatarurile sale, fie ca există ca iniţiatori părinţii, fie chiar cuplul care "forţează" aspiraţiile părinţilor punându-i în faţa faptului împlinit şi, cine ştie, poate că beneficiază şi ei de un cadou – nepoţii care vor veni.

Mitul lui Narcis care se îndrăgosteşte de sine şi îşi iubeşte imaginea de sine proiectată în oglinda lacului şi din care psihanaliza a creat conceptul de narcisism, concept cu multiple înţelesuri, poate aduce puţină lumina aici.

Sunt opţiuni narcisice în care ne alegem partenerul după modelul nostru şi după modelul idealului nostru, cineva cu care ne identificăm în cele mai profunde aspecte. Dacă aici vorbim mai degrabă într-un registru al individualităţii, ce se întâmplă cu conceptul de "Noi", cum pot doi oameni să devină Unul în sensul înţelesului de Noi ca şi anvelopă, ca şi înveliş conţinător al celor doi? Cum putem înţelege beneficiul narcisic pe care ni-l dă partenerul? Există într-un plan mai multe modalităţi de a ne simţi valorizaţi narcisic graţie partenerului. Şi aici poate fi vorba de o adicţie sau de o dependenţă de celălalt în care el întrupează Idealul nostru şi limitele propriei fiinţe se şterg luându-l înăuntrul nostru. Ţine de fiecare să depăşească această nediferenţiere primară ca stare extatică. Apoi, pot fi alegeri prin diferenţa a ceea ce presupune o alegere în cazul căreia celalalt

este resimțit ca având o anumită precaritate, insuficienţă. Cel care face o astfel de alegere se simte, prin comparație, ca fiind cel mai bun dintre ei. Partenerul slab, trist, deprimat, imigrant este tipic, cel care ar trebui educat, salvat, ajutat şi cel care îl alege este restaurat narcisic în această cochilie închisă a relației lor în care se resimte ca fiind salvatorul.

Capacitatea de a te îndrăgosti este un pilon de bază pentru a intra într-o relație. Asta înseamnă că idealizarea se atașează dorinței erotice dar şi potențialului fiecăruia de a lega o relație cu celalalt în profunzime.

Există o idealizare a celuilalt ce include corpul său, schimburile lor tandre şi erotice, dezvăluirea propriei sexualităţi în care se simt liberi să-şi afirme toată ființa. Sexualitatea oferită cât şi cea refuzată incită şi este un stimul puternic pentru dorința erotică a celuilalt. Astfel, se pune în scena pasiunea sexuală, fiecare păstrându-se în corpul lui. Însă, cum poate fi înțeleasă pasiunea sexuală decât prin depășirea granițelor sinelui numai prin contopirea fuzională cu celălalt? Ceea ce pare foarte abstract este faptul că fiecare își păstrează individualitatea sa chiar în această experiență a contopirii. Ieșirea din sine către o unire pasională cu celălalt şi cu ceea ce înseamnă pentru fiecare "Noi" este o sfidare a morții. A ajunge aici poate fi o aventură periculoasa pentru că se presupune că au fost dominate neîncrederea şi frica în oferirea propriului sine celuilalt.

Idealizarea ulterioară a *persoanei totale a celuilalt* presupune capacitatea de a simți vină, îngrijorare şi tendințe de reparație care vor facilita integrarea pasiunii sexuale cu iubirea.

Faptul că celalalt *devine* în tine, creşte în visele tale, te face să simți că ar putea fi pierdut, că ar putea avea un alt obiect al dorinței, furia resimțită că este diferit de ceea ce știai şi de ceea ce mintea ta proiecta în el investindu-l cu anumite calităţi conduce la o agresivitate care poate fi firească şi dezirabilă atunci când reușește să stea înăuntrul idealizării şi iubirii celor doi.

Treptat, idealizarea corpului celuilalt şi idealizarea totală a persoanei celuilalt evoluează într-o idealizare a unui alt sistem, cel de valori etice, culturale, estetice pe care le întrupează acum cuplul lor – o dezvoltare ce stă mărturie pentru îndrăgostirea lor romantică. Este ceea ce exprima Pygmalion, sculptorul ce a creat-o pe frumoasa Galateea, aici idealizarea își dobândește înțelesul său deplin. Căci, fruct al iubirii sale romantice, creație a mâinilor sale, el dă naștere în realitate unei ființe perfecte din care el face parte, el face realitate din visul său.

TRIALECTICA GENIULUI
în poezia românească

Prof. consilier Daniel Pătrășincă
Școala 134, Sector 5 – București

Cui folosea zidirea Anei, se întreba pe bună dreptate Lucian Blaga. Diavolului nu, pentru că prin această jertfă se ridica un locaş de închinare şi nici lui Dumnezeu pentru că El nu acceptă sacrificii umane.

Introducerea sorţilor în alegerea personajului feminin cosmetizează laşitatea, exprimă nonvoinţa iar geniul pământean schilodit, meşterul, nu-şi poate asuma decizia decât printr-un artificiu de hazard. Ploaia cu spume este glasul neputinţei personificat, o scuză de interior, prin care, geniul arhitectural îşi justifică, cu mijloace externe, povara nealegerii.

În acest punct, similitudinea cu balada Mioriţa este sfidătoare. Ziditorul şi oierul se contopesc într-o simbioză nocivă, a neputinţei. Geniul pastoral şi cel arhitectural suferă cangrene ce pătrund adânc în ontologia culturii române.

Bântuit de hiperbole istorice, de glorificări sterile şi de figuri triste, poporul român, reuşeşte, în cele din urmă, un moment de adevărat sublim, prin naşterea literară a geniului metafizic.

Luceafărul este embrionul posibilităţii asumate a omului de a se pierde pe sine pentru un ideal. În Mioriţa nu avem de-a face cu un ideal iar în Monastirea Argeşului el presupune jertfa altcuiva. Sacrificiul ontologic este o depăşire fundamentală a lui „aleg să nu aleg" – atribut de veacuri al fiinţei româneşti. A da nemurirea în schimb pe-o sărutare, a alege umanul simplu, a te lepăda de tine până la întoarcerea spre clipele dintâi, când „izvorau lumine", presupune o mişcare de regresie profundă către hotarele sinelui. Chiar dacă nu este o voinţă de putere (căci sunt refuzate oştirile sau alte puteri posibile), ci o voinţă de cădere, putem spune că, în mentalul literar românesc a apărut un „corp străin" – geniul metafizic, ce presupune o depăşire fericită a geniului pastoral şi arhitectural, supuse nonalegerii.

Cu abatere de la dialectica hegeliană, poezia română oferă un exemplu de trialectică a geniului în care sinteza (geniul metafizic) se întemeiază pe depăşirea celor două antiteze (geniul pastoral şi geniul arhitectural).

DESPRE IDEILE „GENIALE"

Prof. Gabriela Militaru
GȘ Transporturi Auto – Craiova

Gândindu-mă la ce aş putea să scriu în revistă, mi-am dat seama că eram, de fapt, în așteptarea unui subiect extrem de interesant care încă nu apărea. Așa că am găsit de cuviință să scriu despre **ideile geniale** (poate chiar acesta era subiectul pe care îl așteptam) şi despre cum putem face să le avem.

Evident că nu este vorba despre idei briliante despre cum să câștigați mai mulți bani pornind de la o idee pe care nimeni nu a avut-o până acum. Ci despre idei proaspete care te pot face, în primul rând, să crezi ca ai o imaginație bogată, că știi să împletești datele astfel încât din zece banale cuvinte să faci un poem/slogan cu sens. Şi deși aparent te poți întreba ce fel de idei sunt acestea, ei bine sunt idei care rezolvă probleme, idei care ajută oameni, idei care creează lucruri noi sau le îmbunătățesc pe cele vechi, idei care fac lucrurile scumpe să coste mai puțin, idei care fac lucrurile să fie mai folositoare, idei care inspiră pentru alte idei, dar mai ales idei care ne dau curaj.

De fapt, de la curaj ar trebui sa pornim: curajul de a înceta să facem mereu aceleași lucruri şi de a încerca ceva nou. E drept că unii oameni sunt nativ mai înclinați către asta decât alții, însă şi exercițiul constant al creației şi inovației se poate dovedi fructuos.

Când mă gândesc la idei geniale îmi vine mereu în minte exemplul designer-ilor sau al revistelor. Cum poți să faci o revista să fie încă interesantă după zeci de ani de existenţă? Imaginația este ca un puzzle cu variante infinite. Iei ce ai făcut si transformi, adaugi, întorci pe partea cealaltă, poate chiar negi şi așa scoți ceva nou. Ceva la care nu te-ai fi gândit dacă nu ai fi avut minutul acela de răbdare în care să îți dai seama că mai sunt atâtea lucruri de făcut, că n-ai spus tot şi că trebuie să scoți din tine (şi din alții) părţile neștiute şi să le explorezi.

Genialitatea ideilor vine din abandonul prejudecăților, al standardelor şi al conservatorismului.

> Nu-ți fie frică! Distrează-te când vrei să faci ceva nou și frumos.
> Uită de tot și reinventează tot. Și când ideea apare, pune-o să lucreze.

CONSIDERAȚII ASUPRA PROCESULUI DE VALORIZARE

Prep. Univ. Drd. Ionuț Răduică
Facultatea de Filosofie – Craiova

Să reluăm un șablon: ești trezit dimineața de mirosul unei cafele. Să presupunem că reacția în fața acelui miros este importantă, întrucât arată ce și cum valorizăm „exterioritatea". Desigur, sunt mulți, atât de-o parte, cât și de alta, cărora le place sau nu mirosul de cafea. Un determinist ar putea pleca de la axioma conform căreia mintea umană este determinată de o varietate de stimuli. Prin urmare, cel puțin lumea lui psihologică ar fi determinată de un lanţ cauzal, care ar porni de la mirosul cafelei.

Considerațiile deterministului pornesc, însă, de la o ierarhie preeminentă a valorilor care ar plasa cafeaua printre lucrurile banale, să zicem. Astfel, lumea unui determinist ar putea fi formată din lucruri importante şi neimportante, fără să includă în sistemul său şi relaţia deterministă prin care a ajuns la aceste două categorii. Știm înlănțuirea de fapte interconectate întâmplate astăzi, dar nu știm (sau nu ni se spune) cum ajunge acesta să plaseze rezultatele în diverse categorii ale valorii. Aceasta seamănă cu situația hilară a pescarului care, atunci când îi scapă un pește fără să îl vadă măcar, pretinde că era un biban mare (deși putea să fie un pește mic și/sau orice al pește răpitor din acel lac).

Cum ajungem, aşadar, la construirea unei valori, în general? Quine, de pildă, ne spune că importanţa lucrurilor este dată de conversiunea scopurilor în procese în sine. Valorizăm ca important procesul prin care fac cafea, în sine, pentru că am valorizat în stadii anterioare cafeaua. Acest proces are justificări genetice, culturale şi individuale, pe care nu le mai detaliem aici. Viziunea lui Quine este în relaţie cu încercarea de a justifica procesul coerentist în stabilirea valorilor[7].

[7] Quine, W. V., *Despre natura valorilor morale*, în: Morar, Vasile (ed.), *Axiologie și moralitate. Culegere de texte*, , Editura Punct, București, 2001, pp. 40-41 și urm.

O altă viziune, pe care o susținem aici, o găsim în cartea *Fizica*[8] lui Aristotel, în care Stagiritul afirmă că în *Φύσις* lucrurile sunt omogene şi neseparate[9]. Numai intelectul le separă şi le dă valoare, dar Aristotel nu girează o teorie intelectualistă și exhaustivă a acestui proces.

Cu toate acestea, ne permitem o generalizare: orice teorie (și chiar enunțuri banale și aparent neparadigmatice) acceptă tacit omogenitatea datului și a obiectului. De aceea, pescarul va oferi întotdeauna argumente pe care natural le considerăm insuficiente pentru a justifica că peștele care i-a scăpat era un biban mare.

Pentru a spune că e importantă cafeaua, avem nevoie să ştim care este doza de omogenitate implicită, adică să ştim ceva despre restul ei. Acest rest face parte din ecuaţia însuşirii/alcătuirii unui sistem de valori. Trebuie să cunosc ce rămâne în afară atunci când spun „Cafeaua este importantă sau neimportantă".

Din faptul că omogenitatea face parte din structura ontologică a universului (lucru care implică omogenitatea antropologică) nu rezultă că lucrurile sunt mai complicate. Partea de omogenitate rămasă (restul) reprezintă un *Ce* care face parte din procesul de tranziţie de la lucruri (cafea) la judecăţi („Cafeaua este bună"). Însă și aici ne găsim în situația ironică a faptului că și finalului îi rămâne un rest...

Bibliografie:

Aristotel, *Fizica*, traducere şi note de N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, 1966

Dilthey, Wilhelm, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, trad. Virgil Drăghici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999

Recher, Nicholas, *Axiologia – teorie generală a valorilor*, în: Morar, Vasile (ed.), *Axiologie și moralitate. Culegere de texte*, Editura Punct, București, 2001

Vasiliu, Anca, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică şi medievală*, prefaţată de Jean Jolivet, trad. Irinel Antoniu, editura Polirom, Iaşi, 2010

Quine, W. V., *Despre natura valorilor morale*, în: Morar, Vasile (ed.), *Axiologie și moralitate. Culegere de texte*, , Editura Punct, București, 2001

[8] Aristotel, *Fizica*, traducere şi note de N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, 1966

[9] *Vezi* Vasiliu, Anca, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică şi medievală*, prefaţată de Jean Jolivet, trad. Irinel Antoniu, editura Polirom, Iaşi, 2010, p. 230

PLOTIN: LIMBAJUL EMANATIST ŞI "LUMINA"

Conf. univ. dr. Cătălin Stănciulescu
Facultatea de Filosofie – Craiova

În acest material voi încerca să argumentez că eliminarea caracterului materialist al luminii la Plotin nu face din vocabularul luminii un instrument mai puţin eficace sau chiar inadecvat în descrierea relaţiilor metafizice în universul său metafizic, aşa cum consideră unii exegeţi ca A.H. Armstrong. De asemenea, voi încerca să arăt că, dimpotrivă, faptul că Plotin consideră lumina ca fiind necorporală este un argument în plus în favoarea aplicării terminologiei luminii în scopuri metafizice (în special cele legate de relaţia dintre inteligibile, pe de o parte, şi dintre inteligibile şi sensibile, pe de altă parte). În aceste scopuri voi face apel la: (i) argumentele lui Denis O'Brien în favoarea ideii că materia este produsă de Suflet şi că ea nu contribuie cu nimic la "receptarea formelor", cu care sper să resping teza lui Armstrong a "receptivităţii variabile a lucrurilor" pe care el o foloseşte pentru a face discutabil (sau, mai exact, pentru a elimina) caracterul "emanatist" al relaţiei dintre inteligibil şi sensibil; (ii) argumentele lui F.M. Schroeder potrivit cărora faptul că lumina este necorporală, că este o activitate care depinde de activitatea sursei (satisfăcând şi ilustrând principiul plotinian al celor două activităţi[10]), şi faptul că reflectarea, care este un proces iluminativ, nu depinde decât de sursa reflectoare, sunt suficiente pentru a exprima relaţiile de tip emanatist, şi, mai mult, că limbajul emanatist este eficace în măsura în care nu conţine calificări corporale; aceste argumente mă vor ajuta să resping teza indistincţiei Unu-Intelect, care, potrivit

[10] Este vorba de un principiu metafizic mai general, acela al existenţei, pentru o substanţă, a două activităţi, una care aparţine substanţei şi una care ia naştere din substanţă, "şi aceea care aparţine substanţei, este chiar lucrul însuşi, iar cealaltă activitate derivă din prima… şi diferă de lucrul respectiv: aşa cum în foc există căldura care este conţinută în substanţă şi căldura care se naşte din prima când focul îşi exercită activitatea proprie substanţei sale rămânând neschimbat ca foc. La fel este şi Acolo; şi chiar mai mult, în timp ce Principiul este statornic în propriul lui fel de a fi, activitatea generată de perfecţiunea sa este consubstanţială cu el, pentru că vine dintr-o mare putere, cea mai mare dintre toate şi devine fiinţă şi substanţă" (*Enn.*, IV 5, 7). Schroeder arată că cea mai bună ilustrare a acestui principiu este lumina, pentru că ea este activitatea sursei, activitate care derivă din sursă, substanţă etc. [Schroeder, 1992, p. 29]

lui Armstrong, ar fi o consecinţă a aplicării limbajului luminii (necorporale) la relaţia dintre cele două ipostaze.

Potrivit lui A. H. Armstrong, lumina face parte, la Plotin, din clasa entităţilor intermediare între ordinul inteligibil şi cel sensibil. Un alt exemplu de acest gen este focul, despre care Plotin afirmă că, deşi de natură corporală, el are rolul formei în raport cu celelalte elemente, fiind mai apropiat de necorporal decât celelalte corpuri, şi în plus, "celelalte lucruri îl pot primi în ele, în timp ce el nu le primeşte".

Prin aceste afirmaţii, Plotin se află, potrivit lui Armstrong, la limita neo-platonismului şi stoicismului. El combină astfel două teorii: a) aceea potrivit căreia nu există o frontieră între material şi spiritual, pentru că principiul realităţii este spiritual şi se află în lucrurile materiale, şi b) doctrina după care nu există frontieră definită între spiritual şi material pentru că spiritul nu este decât o formă mai fină şi mai subtilă decât materia.[11]

În ceea ce priveşte lumina, faptul că Plotin afirmă necorporalitatea ei, îi dă un "statut foarte special, la joncţiunea spiritului şi materiei."[12] Armstrong face această afirmaţie subliniind asocierea dintre: a) teoria receptivităţii variabile a lucrurilor corporale faţă de suflet (potrivit căreia lucrurile fizice au o capacitate diferită de a recepta realitatea inteligibilă) şi de b) imageria solară aplicată relaţiei dintre realitatea inteligibilă şi cea sensibilă: lumina solară este un receptacul şi un vehicul al substanţei inteligibile, pentru că soarele se află într-un raport direct cu lumea inteligibilă.

Armstrong vede în aceste teorii puse la lucru de Plotin nu numai urme ale unor idei ale lui Platon (din *Republica* VI-VII, *Timaios* 40b, *Legile* 821b, 898d) în legătură cu natura divină a corpurilor cereşti şi a unei teologii solare, dar şi unele idei vehiculate de textele hermetice. Împreună cu "principiul analogiei"[13], potrivit căruia între lumea inteligibilă şi cea sensibilă există o corespondenţă riguroasă, aceste teorii au oferit baza pentru teoria plotiniană a emanaţiei:

Din moment ce fiecare element în universul vizibil este o imagine a unui element al lumii inteligibile, iar lumina este ea însăşi o *energeia* sau o activitate spirituală, cel mai natural mod de reprezentare a activităţii şi producţiei spirituale este folosirea vocabularului luminii.[14]

Folosirea imageriei solare şi a luminii (a cărei natură ocupă un loc intermediar între realitatea inteligibilă şi cea sensibilă) pentru a ilustra ideea emanaţiei, *i.e.* generarea entităţilor inferioare dintr-o sursă superioară, duce, potrivit lui

[11] [Armstrong, 1984, 74].
[12] *Idem*., p. 75.
[13] De la VI 7, 6.
[14] [Armstrong, 1984, 76-77]

Armstrong, la distrugerea ideii însăşi de emanaţie. În sprijinul acestei afirmaţii el citează un pasaj de la VI, 4, 7:

> Fie drept centru o mică masă luminoasă, fie în centrul ei un corp sferic și transparent astfel încât lumina să se propage din centru în toată sfera, fără ca masa exterioară centrului să fie luminată din altă parte. Centrul luminos interior nu este deloc afectat dar, deși el rămâne imobil, se răspândește în toată masa sferică și lumina care strălucește în această mică masă luminoasă ocupă toată masa sferei... Să presupunem că suprimăm masa păstrând forța luminoasă: mai spuneți că lumina este într-un punct precis al sferei? Nu este ea în mod egal repartizată în centru și în sfera întreagă? Nu vă mai puteți baza pe amintirea punctului unde era ea... anterior, pentru a spune de unde vine și unde era ea... Veți fi în incertitudine și veți vedea un miracol; vedeți lumina simultan în acel punct al sferei și în altul.

Ceea ce duce la anularea ideii de emanaţie, consecinţă neaşteptată şi pentru Plotin, este eliminarea caracterului materialist al imaginii luminii. Argumentul lui Armstrong este următorul: (i) dacă lumina este în mod egal repartizată în fiecare punct al sferei, (ii) atunci nu mai putem vorbi de un centru, (iii) ceea ce înseamnă că nu mai putem vorbi de diferenţa dintre sursa superioară şi efectul inferior; (iv) dacă, potrivit acestei imagini a luminii, sursa se află întreagă în ceea ce emană, şi nu potrivit unei capacităţi a receptaculelor, atunci nu mai putem vorbi de emanaţie. Să observăm că, pentru Armstrong, limitarea caracterului materialist sau corporal al luminii duce atât la anularea eficacităţii metaforei luminii în descrierea emanaţiei, cât şi la anularea ideii însăşi de emanaţie, în măsura în care Plotin afirmă că sursa, realitatea inteligibilă trebuie să fie întreagă, prin puterile sale, în ceea ce emană, fiind, în acelaşi timp, separată.[15]

Ceea ce pune în discuţie aici Armstrong este, prin urmare, nu numai capacitatea metaforei de a descrie satisfăcător relaţiile dintre diferitele niveluri ontologice ale universului plotinian, dar şi consistenţa sistemului plotinian, în măsura în care ideea de emanaţie exprimă astfel de relaţii, şi ea însăşi ocupă un loc important în metafizica lui Plotin. Dar ce presupune ideea de emanaţie? Este vorba de: (a) existenţa razelor egale ce pleacă toate dintr-un centru unic în care coincid sursele acestor raze;[16] (b) ceea ce emană este inferior sursei; (c) ideea medierii între lumea inteligibilă şi cea sensibilă. În măsura în care analogia lumină-sferă amintită de Armstrong şi pe care Plotin o foloseşte pentru a descrie raporturile în interiorul lumii inteligibile – între Unu şi Intelect -,

[15] *Enn*., IV 3, 8.
[16] *Enn*., V 5.

introduce un anumit grad de indistincţie (lumina este în mod egal repartizată în centru şi în întregul sferei), atunci prin nerespectarea condiţiilor (a) şi (b), arată Armstrong, este respinsă implicit ideea de emanaţie ca exprimând aceste raporturi (*i.e.* inferioritatea produselor generate, şi chiar generarea Intelectului de către Unu, a multiplicităţii de către unitate).

Pe de altă parte, datorită caracterului intermediar al luminii, ea ar rămâne să reprezinte, totuşi, ideea de emanaţie în raporturile dintre ordinul inteligibil şi cel sensibil. Aici însă, teoria receptaculelor fizice pare să elimine şi această condiţie, c), pe care emanaţia ar trebui să o îndeplinească. Într-adevăr, din moment ce, prin natura lor, lucrurile posedă o anumită capacitate de a "primi" realitatea inteligibilă, sau de a participa la ea, nu mai are nici un sens să se pună problema relaţiei dintre o sursă şi ceea ce ea emană în termeni ai "distanţei" ontologice faţă de sursă.

Totuşi, trebuie spus că procesul generării fiinţelor sensibile din cele inteligibile pe care emanaţia are rolul de a-l descrie[17] depinde de o altă condiţie, mai puţin evidentă în textul citat de Armstrong, şi care este poate cea mai importantă, aceea a stabilităţii (a permanenţei) sursei generatoare. Această condiţie impune un raport între sursa generatoare şi produsele sale, care stabileşte în mod clar diferenţele între acestea, deşi, evident, într-un mod poate mai puţin intuitiv (cu toate că este asociată cu terminologia luminii). Un pasaj din I 1, 8 pune la lucru acest principiu alături de care găsim şi principiul receptivităţii lucrurilor sensibile:

> Iar «noi», cei de pe locul trei după ea [Inteligența], provenim ... din sufletul lipsit de părți, care vine de sus, și din cel împărțit în corpuri, pe care trebuie să-l gândim astfel împărțit în corpuri în sensul că el se dă pe sine dimensiunilor corpurilor, după cât de mare este fiecare viețuitor, de vreme ce el se dă și întregului univers, deși există un singur suflet; sau în sensul că ne imaginăm prezența sa în corpuri fiindcă luminează în ele și produce viețuitoare nu din sine însuși și din corp, ci rămânând el însuși [s.n.], în timp ce dăruiește imagini ale sale aidoma unei fețe în multe oglinzi. Prima imagine este o senzație din compus; din ea, apoi, derivă la rândul ei tot ceea ce se cheamă cealaltă specie a sufletului, fiecare provenind din fiecare la nesfârșit, iar seria sfârșește cu facultățile de generare și de creștere și, în general, cu facultatea de a crea altceva și a împlini ceva diferit de sufletul care produce, în timp ce producătorul însuși rămâne întors spre produsul său [s.n.].

[17] Termenul însuşi de emanaţie este, pentru Plotin, o metaforă, pe care filosoful o critică (Enn., V 1, 3; II 1, 8).

Să observăm că aceste două modalităţi de exprimare a aceluiaşi tip de relaţii diferă nu doar în formulare. Despre ce este vorba? F.M. Schroeder arată că pentru Plotin procesul reflectării nu ţine cont de existenţa unei suprafeţei reflectoare[18] (aici, oglinzile), iar textul nu ne spune nimic de vreo diferenţă între oglinzi. Aceasta înseamnă că a doua formulare, în termeni ai reflectării (lumină şi imagine), este în esenţă diferită de aceea în termeni ai receptacolelor.

Dar cât de importantă este pentru Plotin această teorie a receptivităţii variabile a lucrurilor sensibile? Ştim că pentru Plotin materia sensibilă este generată de Sufletul "parţial", care

> aflându-se în mișcare, generează și senzația ... și natura vegetativă și, mergând astfel, coboară până la plante. Căci Sufletul posedă natura vegetativă chiar și atunci când se află în noi, însă o stăpânește, deoarece aceea este restrânsă numai la o parte a sa. Dar când Sufletul ajunge în plante, această natură vegetativă domină, ca și când a ajuns acolo singură.[19]

Ajunsă în acest punct, ea "generează ceva cu totul diferit de ea însăşi. Căci nu mai există viaţă după ea, ci ceea ce generează mai departe este lipsit de viaţă."[20]

De asemenea, la III 9, 3 ni se spune că sufletul "parţial" produce ceea ce urmează după el, fiind iluminat de principiul său anterior, atunci când Sufletul se întoarce spre acesta. Rezultatul este că sufletul devine din ce în ce mai "nedefinit", "ca şi cum s-ar deplasa în gol". Ceea ce urmează după el este o imagine "lipsită de definiţie", pentru că însuşi sufletul produce această imagine, sau este o "non-fiinţă."[21] Această imagine sau "non-fiinţă" este materia[22].

Deşi nu toţi comentatorii sunt de acord că aici este vorba de materie, Denis O'Brien argumentează convingător că la III 4, 1, acolo unde Plotin ne spune că ceea ce produce Sufletul devine corp prin receptarea formei, şi că odată devenit corp, devine apoi receptacol, este vorba de materie:

---

[18] Este vorba de textul de la IV 5, 7 "Căci imaginea într-o oglindă trebuie de asemenea numită o activitate: aceea care este reflectată în ea acţionează asupra a aceea ce este capabil de a fi reflectat fără a pătrunde în acesta; dar dacă obiectul reflectat este acolo, reflexia apare de asemenea în oglindă şi ea există ca o imagine a unei suprafeţe cu o anumită formă; iar dacă obiectul se îndepărtează, suprafaţă oglinzii nu mai are ceea ce avea înainte, când obiectul văzut în ea se oferise pentru activitatea sa." Schroeder extrage din acest text următoarele proprietăţi ale procesului reflectării: 1. Reflectarea este un proces iluminativ; 2. reflectarea nu presupune, ca o condiţie necesară a sa, prezenţa unei suprafeţe reflectoare (nu este necesar ca imaginea să fie proiectată, ca şi lumina, pe o suprafaţă) [Schroeder, 1992, 26].

[19] *Enn*., III 4, 1.

[20] *Idem*.

[21] [O'Brien, 1996, 172].

[22] Schwyzer, spre exemplu, a ezitat, pe baza textelor de la III 9. 3 şi III 4, 1, să tragă concluzia că materia este un produs al Sufletului (de exemplu, în V. Schwyzer, "Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie," in *Zetesis. Fetestschrift* E. de Strijcker. Antwerp: Die Nederlandsche Boeklandel, p. 266-80; cf. şi O'Brien, *Le non-être, deux études sur le 'Sophiste' de Plato*, in International Plato Studies. Vol. 6. Sankt Augustin: Akademia Verlag, 1995).

> Dar oare această putere vegetativă nu mai generează nimic la rândul ei? Generează ceva cu totul diferit de ea însăși. Căci nu mai există viață după ea, ci ceea ce se generează mai departe este lipsit de viață. Ce este aceasta? După cum tot ce a fost generat mai înainte a fost generat fără formă, dar a căpătat formă prin întoarcerea spre cel care l-a generat ... spunem că ceea ce este acum generat nu este încă un aspect al unui suflet, căci lucrul nu trăiește încă, ci este o totală indeterminare. Căci, deși indeterminarea există și în ipostazele precedente, totuși ea se află Acolo așezată într-o formă, și prin urmare nu este indeterminare totală, ci este doar indeterminare în raport cu desăvârșirea sa posibilă. Dar indeterminarea în cazul de față este totală.[23]

Prin urmare, materia este produsă de suflet şi ea este indeterminată. De asemenea, ea este un receptacol. La II 4, 6 ni se spune că materia este un substrat nedeterminat care primeşte formele şi aspectele ca pe ceva determinat. La II 4, 8 Plotin afirmă că materia nu este corp pentru că nu are nici o calitate şi că ea este materia tuturor sensibilelor:

> Dar când spunem că ea este materia tuturor sensibilelor ... noi nu atribuim acesteia nimic dintre cele ce se văd la obiectele sensibile... Atunci ea nu trebuie să fie nici un compus, ci să fie în natura sa ceva unic și simplu... iar cel care îi dă o formă, i-o dă ca pe o formă diferită de ea, iar mărimea și toate celelalte realități îi sunt ca și adăugate.

De asemenea, la II 4, 11 materia este descrisă ca un "receptacol al tuturora", mai exact ea este volumul, "căci dacă există volum, este evident că există şi mărime". Dar, într-un sens mai tare, ea nu este propriu-zis un volum, ci "aparenţa unui volum"; ea nu este un volum pentru că nu are nici o calitate, de aceea este mai corect să se spună că ea "devine un volum". Oricum, fiind lipsită de orice calitate, receptarea formelor de care este răspunzătoare se face oarecum nediferenţiat, şi, prin urmare, nu putem vorbi de o receptivitate variabilă a materiei. Este adevărat, pe de altă parte, la II 4, 8 Plotin afirmă că o materia poate fi forma altei materii: "Dar când spunem că ea este materia tuturor sensibilelor … fiind în schimb formă pentru altele, aşa cum lutul este materie pentru olar." Dar probabil nu acesta este sensul pe care îl are în vedere Armstrong atunci când vorbeşte de receptivitatea variabilă a lucrurilor. Oricum, Plotin continuă în acelaşi pasaj afirmând că totuşi lutul nu este "în general o materie." Prin urmare, receptarea formelor se face de către materia lipsită de orice determinare.

[23] *Enn*., III 4, 1.

Dacă vrem să vorbim de lucrurile sensibile ca fiind receptacule, atunci acestea sunt ele însele produse de forma "corporeităţii" aplicată la ceea ce este lipsit de formă, luând astfel naştere corpul. Şi tot acest proces corespunde necesităţii sufletului de a "genera pentru el însuşi loc şi prin urmare şi corp", atunci când el transmite forma din lumea inteligibilă.[24] Nimic din ceea ce se petrece în "receptarea formei" nu se datorează materiei, nici chiar după ce primeşte forma corporeităţii şi devine, astfel, corp:

> Chiar receptarea formei ... este mai puțin decât ceea ce pare. Pentru că materia lumii sensibile fiind identificată cu privația, este incapabilă de a fi într-adevăr unită cu forma.[25] Astfel, când Plotin întreabă cum materia «poate participa fără participare»[26], răspunsul său este că, în lumea sensibilă, participarea materiei la formă este doar o aparență.[27] Decorarea materiei este doar un paravan peste precaritatea formei.[28] Chiar atunci când sufletul a acoperit-o cu forma, și când a devenit «corp»[29], materia rămâne un cadavru[30], care nu a cunoscut niciodată suflul vital.[31]

De aceea, dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, atunci avem puţine motive pentru a lua teza receptivităţii variabile a lucrurilor sensibile într-un sens tare, şi credem că în textul de la I 1, 8 citat anterior este mai important al doilea paragraf, acolo unde ni se spune că prezenţa sufletului în corpuri se datorează faptului că el

> luminează în ele și produce viețuitoare nu din sine însuși și din corp, ci rămânând el însuși, în timp ce dăruiește imagini ale sale aidoma unei fețe în multe oglinzi.

Stabilitatea sursei, împreună cu principiul celor două activităţi, a cărei ilustrare în termeni ai vocabularului luminii pe care am putea să-l vedem la lucru aici, ne-ar da o descriere mai apropiată de ceea ce vrea Plotin să spună, păstrând dacă vrem şi ideea de emanaţie. Aşa cum subliniază Schroeder, lumina este aptă să ilustreze acest tip de relaţii pentru că ea are în comun cu inteligibilele faptul că este necorporală, provenind de la o sursă luminoasă nu *qua* corp, ci *qua* corp luminos; şi ea nu mai trebuie modificată pentru aceste relaţii. Prin urmare, "Imageria «emanaţiei», este eficientă în măsura în care exprimă relaţia de dependenţă care există între sursă şi produsul său şi este ineficientă în

[24] *Enn*., IV 3, 9; cf. şi [O'Brien, 1996, 182].
[25] *Enn*., III 6, 11-14.
[26] *Enn*., III 6, 14; cf. II, 5, 5.
[27] *Enn*., III 6, 14.
[28] Cf. *Enn*., III 6, 11.
[29] *Enn*., III 9, 3; III 4, 14.
[30] *Enn*., II 4, 5.
[31] *Enn*., III 4, 1, 7; cf. [O'Brien, 1996,183].

măsura în care imaginile sale sunt corporale."[32] Astfel, dacă materia, şi apoi corpurile (materia plus forma corporeităţii plus celelalte forme) nu contribuie cu nimic la procesul generativ care pleacă de la Unul şi continuă până la materia lipsită de determinări, atunci teza receptării variabile poate fi respinsă. În acelaşi timp, dacă ideea emanatistă aplicată ipostazelor presupune dependenţa totală a unei ipostaze de ipostaza anterioară, iar această dependenţă este în întregime de natură inteligibilă, iar lumina este, ca şi inteligibilele, necorporală, atunci există posibilitatea veridică ca ea să exprime corect această dependenţă la toate nivelurile. Într-adevăr, în măsura în care lumina constituie o ilustrare a principiului universal al celor două activităţi, exprimând raporturile de dependenţa continuă în cadrul ierarhiei plotiniene, ea este, poate, mijlocul cel mai adecvat de descriere a naturii inteligibilelor.

Bibliografie

Armstrong, A.H., 1984, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*. *Une étude analytique et historique*, Éditions de l'Université d'Ottawa

Armstrong (trans.), A.H., 1966-88, *Plotinus*, Cambridge, Mass.: Heinemann.

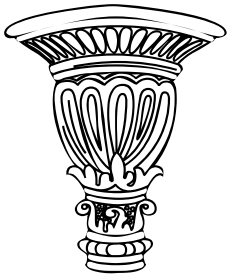
Baumgarten, A., Chindea G., Peculea L., Rus V., (trad.), 2003, *Enneade I-II*, Editura IRI, Bucureşti

Cornea, A., (trad.), 2002, *Plotin*, *Opere I*, Humanitas, Bucureşti.

O'Brien, D., 1996, "Plotinus on matter and evil", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, Lloyd Gerson, P (ed.), Cambridge University Press, New York, Melbourne

Schroeder, F.M., 1992, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Montreal/Kingstone, Ontario: McGill-Queen's University Press

Schroeder, F.M., 1996, "Plotinus and language", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, Lloyd P. Gerson (ed.), Cambridge University Press



[32] [Schroeder, 1996, 343].

AKRASIA LA ARISTOTEL

Prof. Alin Negomireanu
Liceul Teoretic – Novaci

Problema pe care vreau să o analizez în acest eseu vizează identificarea telosului aristotelic, în ceea ce priveşte dimensiunea morală aşa cum reiese din opera *Etica Nicomahică*. Analiza pe care o vizez se concentrează pe relaţia dintre *stăpânirea de sine* (Enkratia) şi *nestăpânirea de sine* (Akrasia) şi virtute şi mai ales pe diferenţele dintre omul vicios şi omul *akratic*. În acest sens îmi propun să răspund la întrebările: ce este *akrasia*?, ce este virtutea etică?; ce este fericirea în accepţiune aristotelică?; Oare omul akratic, poate să ducă o viaţă reuşită (eudaimonia)?; Poate fi omul akratic posesor al înţelepciunii practice sau nu?; Este necesară înţelepciunea omului virtuos?; Aristotel ne spune că devenim virtuoşi făcând acte virtuoase, dar cum putem acţiona în mod virtuos dacă nu suntem deja astfel? Atunci când se pune problema de a gândi omul şi de a ne interesa de el , noţiunea care se impune este a fericirii?

Se poate spune că lumina cade pe ştiinţă, neştiinţa e umbra ştiinţei. Gândirea care se mişcă în lumina ştiinţei proiectează, descoperind-o umbra neştiinţei? Făcând o analogie putem spune că viciul premerge virtuţii? Ce ar trebui să facă şi ce ar trebui să nu facă fiinţa umană? Importanţa analizei filosofice este „clarificarea gândurilor, deschiderea căii spre principiu”.[33] Pentru a dezvălui natura *akrasiei* trebuie clarificate probleme de genul „oare omul nestăpânit posedă cunoaşterea a ceea ce face sau nu şi în ce fel posedă. Care este domeniul în care se manifestă omul stăpân pe sine şi cel nestăpânit? Omul stăpân pe sine şi cel cu tărie de caracter sunt unul şi acelaşi sau nu? Din conţinutul eseului va rezulta că există o diferenţă atât între omul *akratic* şi cel vicios, precum şi între omul înţelept (phronimos) şi omul stăpân pe sine.

[33] Valentin Mureşan, *Revista de Filosofie Analitică,* volumul III, Iulie – Decembrie 2009, p. 39

Relaţia virtute – nestăpânire de sine. Aristotel spune că moralul este o *hexis*, *„o deprindere",* o chestiune de exerciţiu, lucrurile se întâmplă ca atunci când rezolvi mai uşor o problemă de algebră[34] dacă ai exersat rezolvând cât mai multe probleme. Tema centrala a *Eticii Nicomahice* este tema „fericirii"[35], - cum s-ar cuvenii să trăim, ce înseamnă o viaţă reuşită (eudaimonia); etica lui Aristotel e teleologică. Aristotel tratează tema stăpânirii şi nestăpânirii de sine în cele zece capitole ale cărţii a VII – a. Analiza lui Aristotel „se concentrează pe stăpânirea şi nestăpânirea de sine, mai cu seamă pe nestăpânirea de sine (akrasia)[36]. Ce contribuţie are partea raţională a sufletului la asigurarea unei vieţi morale? Convingerea că acţiunile umane ar trebui dirijate de legi naturale care să fie valabile pentru toţi oamenii, indiferent de rasă, sex, situare geografică, funcţionează pentru modul european de înţelegere a moralei. Etica lui Aristotel este acea etică pe care adepţii virtuţii ar găsi potrivit să o ia drept paradigmă a unei teorii centrate pe virtute[37], se poate spune că Aristotel furnizează unicul model al unei etici a virtuţii; Etica Nicomahică[38] poate fi văzută ca o lucrare ce conţine sfaturi bune cu privire la felul în care ar trebui să te comporţi în chestiunile lumeşti. Virtuţile şi viaţa virtuoasă pot fi însuşite, după părerea Stagiritului, „prin exerciţiu, repetând acţiuni bune şi descurajând acţiunile rele sub îndrumarea părinţilor, a dascălilor sau a mentorilor. Virtutea şi fericirea[39] nu se învaţă precum astronomia"[40].

Pentru Aristotel virtutea este o justă măsură şi el distinge între virtuţi morale şi virtuţi intelectuale: „Dintre virtuţi numim pe unele *dianoetice* sau virtuţi ale intelectului, pe celelalte virtuţi le numim etice sau morale. Virtuţile intelectuale sunt înţelepciunea, inteligenţa şi prudenţa, virtuţi morale , dărnicia şi cumpătare. Căci dacă vorbim de caracterul moral,

---

[34] Despre ceea ce este bine pentru om , Aristotel arată că această problemă nu poate fi rezolvată cu exactitatea cu care poate fi tratată o problemă de matematică, dat fiind că obiectul eticii e constituit de acţiuni umane şi acestea nu pot fi determinate cu precizie matematică. Stagiritul ne avertizează să nu confundăm condiţiile necesare ale fericirii cu elementele esenţiale ale acesteia.

[35] Toate celelalte subiecte ale cărţii sunt subordonate acestei teme. Stratul de sens al fericirii conform *Eticii nicomahice* este „genul de activitate a sufletului în acord cu virtutea desevârşită" (1102 a)

[36] Valentin Muresan, *Comentariu la Etica Nicomahică, (Ediţia a II – a),* Bucureşti, Editura Humanitas, 2007, p. 247

[37] J. B. Schneewind, *Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne,* traducere Nicoleta Mihăilescu et alii, Iaşi, Editura Polirom, 2003, p. 382

[38] Aristotel, *Etica nicomahică* 1103 b: „Cum cercetarea de faţă nu urmăreşte o simplă cunoaştere, cu e de altfel cazul la cercetări (căci noi nu considerăm virtutea pentru a şti ce este ea, ci pentru a deveni virtuoşi; de altfel lucrarea noastră n-ar fi de nici un folos), noi trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra faptelor şi asupra modului săvârşirii lor".

[39] Aristotel, *Etica nicomahică* 1102 a: „Pentru noi rezultă din cele spuse, că fericirea se numără între lucrurile demne de respect şi perfecte. Şi aceasta din pricină că ea e principiu. Căci de dragul principiului făptuim noi toate celelalte, principiul însă şi temeiul binelui este pentru noi ceva venerabil şi divin.

[40] Valentin Mureşan, *Revista de Filosofie Analitică,* volumul III, Iulie – Decembrie 2009, p. 31

noi nu spunem că cineva e înţelept sau inteligent, ci că este blând şi cumpătat. Lăudăm însă şi *habitus* –ul înţelepciunii. Un *habitus* lăudabil se numeşte virtute"[41]. Traseul iniţiat de autorul *Eticii Nicomahice* în istoria eticii urmează calea virtuţii. În lucrarea mai sus amintită, autorul nu vrea atât să lămurească ce este fericirea, ci să ne spună cum să trăim fericiţi. Metoda eticii aristotelice e metoda „dialectică" sau metoda „opiniilor comune" (endoxa)[42], sau metoda „diaporematică" (exploatarea diverselor căi). Pentru a afla ce este fericirea plecăm de la diverse opinii (endoxa) curente, dar contrare cu privire la fericire, ţinând cont, totuşi că nu orice endoxa merită atenţie, ci numai opiniile celor înţelepţi, căci „sunt singurele opinii bine reflectate"[43].

În problemele practice (politice, economice, etice) există o diversitate deranjantă de păreri şi explicaţii. Aristotel ne spune că nu trebuie luate în considerare părerile celor mulţi, ci numai opiniile celor înţelepţi. Încă de la începutul *Eticii Nicomahice*, Aristotel detaliază punctele principale ale lucrării, având în centru „axioma eudaimonistă", iar aceasta presupune clarificarea temei virtuţii, căci virtuţile sunt indispensabile unei vieţi reuşite, fericite, în accepţiune aristotelică. Morala, virtutea este o datorie, o obligaţie, o intervenţie a omului în firescul propriu şi indirect în naturalul cosmic. Virtutea se realizează atunci când acţionăm cu dreptate; trebuie să fi educat; virtutea este o calitate pe care o dobândim de bună voie, dar trebuie ca noi înşine să fim, drepţi, cumpătaţi şi rezonabili. Aristotel este interesat mai ales de valoarea sa mediatoare – virtutea se opune răului şi este o calitate potenţială, nu este o pasiune, ci un act perfect (eupraxia).

Mulţi filosofi ai moralei au încercat să derive morala din observaţiile cu privire la natura realităţii. Unii dintre aceştia au vrut să întemeieze morala pornind de la observaţiile cu privire la natura societăţii umane şi a omului, luând ca punct de plecare, într-o astfel de întreprindere, nevoile şi dorinţele umane. Alţii au pornit de la presupoziţia că temeiul oricărei morale trebuie căutat în voinţa divină sau în mersul lumii. Ce este filosofia „etică" a lui Aristotel? Tema centrală a *Eticii Nicomahice* e fericirea omului, este binele suprem şi considerăm, împreună cu Aristotel că

[41] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1103 a
[42] Valentin Muresan, *Comentariu la Etica Nicomahică,* op. cit p. 250: „Ea nu e metoda silogistică, deoarece pleacă de la opiniile curente (care sunt doar probabile, diverse şi contradictorii) pentru a ajunge la adevărul ascuns în spatele lor. Ea e reflexul filosofico-metodologic al metodei tribunalelor: să ajungem la adevăr ascultând toate părţile".
[43] *Ibidem,* p. 252

scopul final în înţelesul cel mai înalt este ceea ce „e dorit pentru sine faţă de ceea ce e râvnit pentru altceva şi ceea ce e vrut atât pentru altceva cât şi pentru sine, prin urmare ca scop final absolut desăvârşit e considerat ceea ce totdeauna e vroit pentru sine şi niciodată pentru altceva. O astfel de însuşire pare să aibă însă înainte de toate fericirea. Trebuie spus că modul în care Aristotel caracterizează fericirea „se dovedeşte mai complexă decât la prima vedere. El nu e interesat doar de ce este fericirea (de definiţia ei), ci şi de condiţiile necesare, indispensabile sau proprii, deşi nu definitorii ale fericirii şi chiar de condiţiile ei accidentale. Căci toate acestea se predică, într-un fel sau altul, despre viaţa fericită".[44] Pe ea o vrem totdeauna pentru sine, niciodată pentru altceva, pe când onoarea, plăcerea, inteligenţa şi orice virtute le vrem de dragul fericirii, convinşi fiind că vom deveni chiar prin ele părtaşi de fericire"[45]

Există două puncte de vedere cu privire la cauzalitatea acţiunii morale. „Primul punct susţine că o cunoaştere a binelui sau a răului ar cauza cu necesitate acţiunea bună sau rea. Al doilea punct de vedere susţine că omul vicios poate face răul pentru că este stăpânit de pasiuni, chiar dacă cunoaşte ce e bine să facă"[46].

Punctul de vedere aristotelic nu se înscrie complet pe linia exprimată de Platon, anume că toate acţiunile rele sunt datorate ignorării binelui. Aristotel nu este de acord nici cu acea opinie celebră a lui Socrate, potrivit căreia un om raţional nu poate acţiona împotriva a ceea ce crede că e bine, de aici rezultând „că akrasia nu există"[47]: „Aşa credea Socrate că ar fi îngrozitor, dacă cineva ar avea cunoştinţă reală, şi totuşi altceva ar fi mai puternic şi l-ar trage încoace şi încolo ca pe un sclav. Socrate anume combătea în general noţiunea ca şi cum nici n-ar exista neînfrânare. Nimeni după părerile lui, n-ar fi să făptuiască cu ştiinţă împotriva a ceea ce este binele cel mai înalt, ci totdeauna din neştiinţă"[48]. Aristotel introduce două dispoziţii habituale asemănătoare cu virtutea şi viciul, dar care trebuie diferenţiate de acestea, e vorba de stăpânirea de sine şi nestăpânirea de sine (nestăpânirea de sine e o specie a slăbiciunii). În accepţiunea Stagiritului poţi comite răul ştiind ce este bine să faci, iar omul care

[44] Valentin Muresan, *Comentariu la Etica Nicomahică,* op. cit p. 278
[45] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1097 a – b
[46] Valentin Muresan, *Comentariu la Etica Nicomahică,* op. cit. p. 248
[47] *ibidem*, p. 255
[48] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1145 b

acţionează aşa e omul nestăpânit (akratic). Omul akratic[49] trebuie văzut ca fiind altceva decât este omul vicios, cel care nu conştientizează viciozitatea sa şi confundă binele cu aparenţa binelui.

Principala caracteristică a akraticului[50] este faptul că acesta deşi posedă principiul, scopul bun se abate de la el sub influenţa pasiunilor năvalnice. Deşi acţionează voluntar, urmărind plăcerea, acţiunea este nepremeditată, fiind vorba de o „dorinţă intensă", care e îndreptată împotriva alegerii deliberate. Spre deosebire de vicios, care nu e conştient de sine că e vicios, acţionează premeditat (la el cauza acţiunii e o alegere deliberată în favoarea răului moral, care pentru el e un bine aparent), akraticul e conştient că greşeşte şi regretă hotărârile luate[51]. Ceea ce-l diferenţiază într-un mod vădit pe omul akratic de omul vicios este faptul că primul, cel caracterizat de akrasie nu este rău în sens absolut, deoarece el are cel mai mare bun, principiul, are un habitus bun, caracteristică total opusă viciosului[52].

Nu este lipsit de importanţă să ne întrebăm care este diferenţa dintre omul akratic şi omul stăpân pe sine (enkratia). La omul stăpân pe sine avem de-a face cu o dominare a alegerii deliberate, iar la cel akratic domină dorinţa iraţională (epithymia). Din incapacitatea de a se stăpânii a omului akratic decurge imposibilitatea acestui om de a fi în acelaşi timp şi înţelept (phronimos), deoarece înţelepciunea practică presupune: „1) capacitatea de a judecată corectă; 2) capacitatea de a face efectiv binele. Akraticul nu e pronimos pentru că deşi are (1), nu are (2), fiind o persoană care acţionează ca un om care doarme. Omul înţelept e omul stăpân pe sine şi totodată virtuos"[53]. La omul akratic nu există stări ale

---

[49] David Bostock, *Aristotle's Etics,* Oxford University Press, 2000, cap. VI, p. 132: As I have said, Aristotle distinguishes two main varieties of akrasia, namely "impetuosity" and "weakness", which he describes thus: "the person who is weak has deliberated, but does not stick to the result of his deliberation, because he has not feeling; the person who is impetuous is led by his feeling beacuse he has not deliberated". (Aşa cum am spus, Aristotel distinge două varietăţi principale ale akrasiei, şi anume "impetuozitatea" şi "slăbiciunea", pe care le descrie astfel: "persoana care este slabă deliberat, dar nu se lipseşte de rezultatul deliberării sale, pentru că nu o simte; persoana care este impetuoasă este condusă de sentiment, deoarece el nu e deliberat".)

[50] Valentin Muresan, *Comentariu la Etica Nicomahică,* op. cit. p. 256: „Omul akratic ştie că acţiunea lui (e.g. fumatul) e dăunătoare în sensul că posedă această cunoaştere (fumatul e dăunător), dar el poate face totuşi acţiunea (să fumeze) mânat de dorinţă (plăcerea irezistibilă a fumatului), deoarece el nu face uz în acel moment de acea cunoştiinţă (pur şi simplu o ignoră; nu mă gândesc la faptul că ţigara produce cancer".

[51] Aristotel, *Etica nicomahică,* 1150 b: „Necumpătatul nu simte, cum s-a mai spus nici o căinţă. El rămâne la direcţia sa a voinţei. Neînfrânatul este întotdeauna capabil de căinţă. De aceea nu este aşa cum opinam mai înainte în aporii, ci unul este incurabil, celălalt curabil.

[52] Viciul e dispoziţia habituală de a face ceva rău, prin alegere deliberată, spre deosebire de nestăpânit care acţionează efectiv sub impulsul dorinţelor iraţionale

[53] Valentin Muresan, *Comentariu la Etica Nicomahică,* op. cit. p. 261

caracterului blamabile ca viciul, acesta având datele intelectuale ale înţeleptului practic (cunoaşterea a ceea ce e bine să faci), chiar dacă în ceea ce priveşte acţiunea se aseamănă cu omul vicios (la care este vorba de o deformare a caracterului).

Concluzie. Înainte de a prezenta concluziile la care am ajuns îmi vine în minte o întrebare – greşeala, pentru cel care nu a aderat la un sistem de valori exterioare, reprezintă o abatere de la ce? Înţelegerea naturii virtuţii se impune drept necesitate; am putea spune că autenticitatea fiinţei noastre este legată de comprehensiunea simţului corect care decurge din aceasta. Virtutea este înţelegerea corectă a lumii, pentru că ea vizează aceea facultate care ne proiectează către posibilităţile corectitudinii şi sensului.

Omul virtuţii „stă cu sine însuşi în acord şi doreşte după tot sufletul său una şi aceeaşi şi de aceea el îşi doreşte şi sie însuşi binele şi ceea ce apare aşa şi o înfăptuieşte – căci celui bun îi este propriu de a înfăptui binele – şi anume de dragul său propriu, anume în favoarea părţii sale cugetătoare, care este doar sinea adevărată a omului[54]. După Aristotel, singurul scop pe care îl urmăreşte omul este binele, orice ar spune sau ar face el. Oamenii cred că binele suprem este fericirea; există idealuri diverse în ceea ce priveşte viaţa fericită. Soluţia lui Aristotel este punerea la un loc într-o manieră plauzibilă, coerentă a unei diversităţi de perspective – asupra vieţii fericite. Viaţa fericită nu e viaţa hedonică, nici cea lipsită de plăceri, nici cea în care doar banii contează, dar nici fără ei, ci e viaţa care actualizează un caracter plin de virtuţi. Dar, la nivel profund, poate, oare filosofia să fie utilă în căutarea fericirii? Filosofia prin vocaţia ei, plasează adevărul mai presus decât utilitatea, deci mai presus decât fericirea. Se poate spune că gândirea fericirii nu o face mai accesibilă, dar „această gândire este totuşi preferabilă prostiei sau orbirii. Cu toate acestea, cvasimajoritatea filosofilor, începând cu grecii, ne învaţă că filosofia ne poate, într-adevăr, ajuta să devenim fericiţi”.[55] Dar lucrurile nu trebuie înţelese greşit, cel care ne avertizează fiind chiar Aristotel[56], spunând că pentru a deveni înţelept practic (phronimos) nu e suficient să studiezi filosofia într-o şcoală de filosofie (se aseamănă cu persoanele bolnave care

[54] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1166 a

[55] Comte – Sponville, André, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii,*Traducere de Marina Mureşanu Ionescu, (ed. a II – a), Bucureşti, Editura Art, 2008, p. 19

[56] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1105 b: „Pentru virtute însă cunoaşterea înseamnă puţin sau nimic, celelalte însă, ce se dobândesc numai prin exerciţiu continuu al dreptăţii şi cumpătării, nu înseamnă puţin, ci totul”.

ascultă ce zice doctorul, dar sunt complet dezinteresate în ceea ce cere el). Nu e uşor să găseşti media, acest lucru e accesibil numai oamenilor de caracter, omului înţelept, dar trebuie spus că nu putem exprima într-un mod evident care este logos-ul prin care phronimos determină ceea ce este virtutea. Atunci când vorbeşte despre virtute ca despre un mijloc, Stagiritul nu se gândeşte la unul ce poate fi calculat aritmetic. Aristotel vedea înţelepciunea practică, abilitatea de a discerne ceea ce este drept în anumite circumstanţe, ca fiind esenţială omului cu adevărat virtuos. Orice am face, facem, de fapt, pentru a fi fericiţi sau pentru a ne apropia de fericire: fericirea este scopul vizat, în raport cu celelalte scopuri ale noaste (de pildă banii, sau puterea) nu sunt decât mijloace. Fericirea, în schimb, nu este mijlocul nici unui scop. Îi putem definii conţinutul în două moduri diferite: printr-o viaţă conformă cu virtutea sau prin contemplaţie, cele două nu se exclud.

Trebuie să-i recunoaştem lui Aristotel meritul „de a fi văzut că fericirea, cu cele două dimensiuni ale sale, nu este posibilă fără puţin noroc: ea presupune o serie de condiţii – în acelaşi timp sociale şi individuale – favorabile”[57].

Poate că nu e suficient să afirmăm că atitudinile noastre morale faţă de noi înşine şi faţă de alţii sunt determinate de realitate, deoarece ele sunt ameninţate de sursele acestei realităţi şi de perspectiva externă asupra acţiunii, „o perspectivă care ni se impune atunci când înţelegem că tot ceea ce facem aparţine unei lumi pe care nu noi am creat-o”[58].

Bibliografie

Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere din limba elină de Traian Brăileanu, Bucureşti, Editura ANTET XX PRESS;

David Bostock, *Aristotle's Etics,* Oxford University Press, 2000, cap. VI;

Comte – Sponville, André, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii,*Traducere de Marina Mureşanu Ionescu, (ed. a II – a), Bucureşti, Editura Art, 2008;

Valentin Mureşan, *Revista de Filosofie Analitică,* volumul III, Iul.–Dec. 2009;

Valentin Mureşan, *Comentariu la Etica Nicomahică, (Ediţia a II-a),* Bucureşti, Ed. Humanitas, 2007;

Thomas Nagel, *Şansa morală* în Thomas Nagel, *Veşnice întrebări*, traducere de Germina Chiroiu, Bucureşti, Editura BIC ALL, 2004 (pp. 47 – 68);

[57] Comte – Sponville, André, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, op. cit. p. 22

[58] Thomas Nagel, *Veşnice întrebări*, traducere de Germina Chiroiu, Bucureşti, Editura BIC ALL, 2004, p. 68

DESPRE EDUCAȚIA MORALĂ
la Aristotel

Prof. Constantina Negrea
Colegiul Național George Coșbuc – Motru

„*Ceea ce ne face să devenim buni este, după unii, natura, după alții deprinderea, după alții învățătura*" (1179b, 21). Dar e aproape evident că virtutea etică nu e o dispoziție naturală inflexibilă, ci e ceva modelabil, ceva ce depinde de noi (1103a,25). Pe de altă parte, spre deosebire de ceea ce crede Socrate, virtutea etică nu e pur și simplu o formă de cunoaștere, o virtute intelectuală – ea e o virtute a părții irațională a sufletului (care participă la rațiune) – și de aceea nu poate fi achiziționată din cărți: „*pentru dobândirea virtuților (etice) cunoașterea înseamnă puțin sau chiar nimic*" (1105b). Tocmai de aceea ni se atrage atenția că „*lucrarea de față nu are, ca altele, un scop teoretic, pentru că nu urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuoși*" (1103b, 28). S-a tras de aici concluzia exagerată că investigarea naturii virtuții etice ar fi străină demersului din **Etica nicomahică** și nu ar avea nici un rol în educația morală. Căci educația morală, nu-i așa, e o chestiune exclusivă de „deprindere", de formare a unor obişnuințe comportamentale prin înfăptuirea repetată a unor acțiuni bune și evitarea sistematică a unora rele până când genul adecvat de reacție îți devine o a doua natură, prin metoda recompensei si pedepsei; or, în acest proces, teoria sistematică și argumentul rațional nu par să joace nici un rol.

Cred că punctul de vedere a lui Aristotel cu privire la specificul educației morale e mult mai nuanțat și face loc atât întrebărilor de tipul *ce este* virtutea (indiscutabil prezente în EN) cât și problematicii *formării* virtuților prin deprindere. Textul **Eticii nicomahice** susține această interpretare.

Iată, bunăoară, ultimul capitol al Cărții a X-a, în care ni se vorbește pe larg despre educația morală. Cu toate că Stagiritul susține că, în genere, dar mai ales pentru mulțimea oamenilor de rând care nu au nici o influență,

totuși el recunoaște că ele au o putere de influențare asupra celor ce și-au format deja un caracter moral prin deprindere, prin asimilarea de habitudini comportamentale din mediul social, sub influența părinților, a educatorilor și a legilor:

> *„Dar, așa cum arată lucrurile, ele (argumentele)... par să aibă o anume putere de a influența și de a încuraja pe acei tineri care posedă o generozitate a spiritului și poate de a face sensibil la virtute un caracter care e bine crescut si iubește cu adevărat ceea ce e nobil"* (1179b, 7-10)

Masa needucată, incapabilă să-și perfecționeze comportamentul prin efectul corectiv al sentimentului rușinii și care e sensibilă numai la pedeapsă nu are nici o idee de ceea *ce este virtutea* si nici nu poate fi învățată acest lucru. Pentru o persoana, indiferent de vârstă, să studieze natura virtuții și să acționeze moral în *cunoștință de cauză*, ea trebuie să-și „*pregătească sufletul*" dinainte, formându-și deprinderile morale corespunzătoare sub influența unui educator; căci numai pe un sol fertil poate înflori virtutea (1179b,25-33). Ideea unei educații morale în doua trepte e surprinsă din Cartea I,4:

> „*Căci trebuie să începem de la ceea ce este familiar, iar familiarul poate fi luat în două sensuri: unele lucruri sunt familiare pentru noi, altele sunt familiare în sens absolut. Am putea presupune, așadar, că noi trebuie să pornim de la lucrurile familiare pentru noi. Acesta e motivul pentru care trebuie să fim bine crescuți în lucrurile nobile și drepte și, în general, despre treburile politice. Căci începutul (punctul de plecare) este «că»-ul și dacă acesta e suficient de clar pentru o persoană, ea nu va avea nevoie în plus de «de ce». O asemenea persoană posedă, sau poate poseda ușor, începuturile (punctele de plecare), în timp ce aceea care nu are nimic (i.e. nici «că»-ul, nici «de ce»-ul), să asculte cuvintele lui Hesiod:*
>
> *Omul desăvârșit e cel ce știe totul el însuși*
> *Bun e și acela care accept sfatul înțelept al altuia;*
> *Dar omul care nici nu știe el însuși, nici nu pune la inimă*
> *Cele spuse de alții, acela nu e bun de nimic* (1095b,2-21).

M.S. Burnyeat crede că Aristotel pune aici în contrast **a ști** sau **a crede** *că* un anume lucru e așa și așa cu înțelegerea lui *de ce* este el așa și așa. Omul care știe „de ce"-ul este omul ce și-a format deprinderile morale prin educație socială, dar nu posedă știința moralității, nu poate înțelege de ce ceea ce a fost învățat să facă este realmente bine. Așa încât afirmația lui Aristotel că „*scopul politicii nu este cunoaștere teoretică, ci acțiunea*" (1095a, 6) trebuie interpretată nuanțat: ea nu vrea să spună că

eticianul și înțeleptul practice nu sunt deloc interesați de cunoașterea principiilor, punctelor de plecare sau a „de ce"–urilor eticii, acestea fiind apanajul exclusive al celui ce face „știință" (episteme); dimpotrivă ei sunt profund interesați în aceasta și cu *Etica nicomahică* se ocupă în mod vădit chiar cu așa ceva. Aristotel vrea să spună că etica si politica nu sunt preocupări strict cognitive bazate pe metoda silogismului demontrativ – cum e teoria cerului, de exemplu – ci ele sunt preocupări cognitive *sui generis* orientate in ultimă instanță spre un scop practic, *formarea caracterului.* El mai vrea să spună, contrar tradiției socratice, că virtutea etică nu poate fi învățată din cărți și că educația morală e, in primă instanță, o chestiune de formare a unor deprinderi prin mecanismul cvasi – pavlovian al recompense și pedepsei (tocmai de aceea el e partizanul metodei spartane de a educa moral masa indivizilor prin *legi* severe; etica sa e departe de a fi una complet indiferentă la legi). Caracterul omului e, în primă instanță, produsul deprinderii, al unei modelări dirijate social. Dar, în același timp, pentru cei ce și-au consolidat deja un caracter prin această metodă, treapta superioară a educației morale constă în accesul la **principia**, iar accesul la principii poate fi dat numai de o știință morală, de o „cunoaștere universală a ceea ce e bine" (1180b). Și cu toate că educația morală de prim nivel poate fi făcută și de cei ce nu posedă o asemenea cunoaștere (de părinții analfabeți, de exemplu), la nivelul întregii comunități un asemenea lucru nu poate fi realizat decât de un legiuitor ferm care e, totodată, încorporarea înțelepciunii practice. Etica lui Aristotel este tocmai un curs menit să „*încerce dezvoltarea capacității de legislare*" (1180b, 30) pentru tinerii cu ambiții politice. Așa se și explică efortul autorului de a defini cât mai exact virtutea, ca și analizele sale detaliate cu privire la virtuți ori încercarea sa de a compatibiliza toate aceste lucruri într-un concept comprehensive de viață fericită. Educația morală nu are doar sensul unei condiționări a comportamentului moral prin repetarea unor acțiuni morale sub presiunea întăritoare a recompense si pedepsei, ci presiune și o dimensiune *cognitivă,* de pildă o explicit înțelegere a sensului termenilor morali.

Tabloul general al virtuților si viciilor aristotelice a fost prezentat la pagina 38 a lucrării. Ar fi însă greșit să interpretăm *etica nicomahică* după standardele cu care ne-au obișnuit teoriile etice moderne, anume ca o schemă conceptuală explicativă a acțiunii sau persoanei morale care ne oferă, în plus, un *test* obiectiv și universal al moralității acțiunilor. Ea e mai de grabă o lucrare despre sensul adevărat al vieții omenești reușite (*eudaimonia)* subordonată unei *pedagogii morale* de nivel superior.

În rezumat, s-ar putea spune că ipoteza inițială a lui Aristotel e aceea că omul beneficiază de o dotare psihică aptă să-l determine comportamentul moral; această dotare psihică nu e înnăscută, ci educată. Ceea ce pune teoria sa în evidență sunt articulațiile interioare ale acestui aparat psihic cu scopul de a oferi o explicație cauzală motivației acțiunii morale. În plus, ea explică felul în care se poate deprinde acest complex motivațional:

i) prin deprinderea unor habitudini (dispoziții habituale în urma exercițiului acțiunilor corespunzătoare sub presiunea întăritoare a pedepselor si recompenselor);

ii) prin înțelegerea superioară, critică, a rațiunilor acestor habitudini și explicarea întregului mecanism moral cu ajutorul unei teorii etice, politice care să poată furniza, în ultimă instanță, temeiul elaborării unei *legislații morale* menite să asigure educația mulțimii.

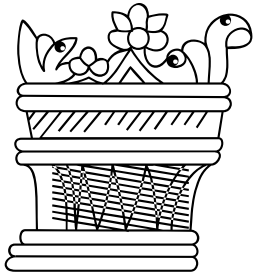
Regulile morale sublimate în „legi" care au asociat penalizări, joacă un rol important în etica aristotelică. Atunci când Stagiritul afirmă în II,2 că evaluarea acțiunilor particulare e lipsită de precizie și „*nu cade sub nici o mulțime de reguli*" , fiind la îndemâna exclusivă a înțeleptului practic, el nu vrea să spună că regulile nu joacă nici un rol în etică; el vrea să spună doar că evaluarea morală a acțiunilor nu se poate face pur și simplu prin raportarea lor la regulii morale exterioare (la datorii) deoarece acestea ar oferi numai un standard rigid care nu ține seama de circumstanțele variabile și, în plus deoarece criteriul acțiunii etice e, cum am avut, *motivul* acțiunii, iar nu standardul social:

> „*Să spunem mai întâi că aceste stări (virtuțile – cum le numește prof. V. Mureșan) trebuie să fie demne de ales în sine, chiar dacă nici una nu ar produce ceva vreodată, deoarece fiecare este o virtute a uneia dintre cele două părți ale sufletului... Spunem că anumiți oameni care fac acțiuni drepte nu sunt totuși drepți; de exemplu, aceia care fac ceea ce e stabilit de legi fie in mod involuntar sau din ignoranța ori dintr-un alt motiv și nu de dragul acțiunilor însele cu toate că ei fac efectiv ceea ce trebuie să facă și ceea ce se cere unei persoane bune). În mod similar, pare să existe o cale prin care o persoană poate face fiecare acțiune astfel încât să fie bună, anume ca rezultat al alegerii deliberate și de dragul acțiunilor însele*" (1144a, 1.25)

În plus, legile sunt la rândul lor produsul înțeleptului practic. Ele au asociate penalizări care duc, cu mai multă sau mai puțină aproximație, la formarea unui caracter bun. Tocmai de aceea Aristotel e partizanul metodei

spartane de educare morală a comunității prin *legi* ferme, impuse de un rege înțelept și deplânge lăsarea fenomenului educației morale la voia întâmplării, așa cum se întâmplă sin păcate în majoritatea cetăților. Cu precizarea că nici educația prin legi generale nu i se pare cea mai bună soluție posibilă, căci ea riscă să ignore *particularitățile* fiecărui individ, tot așa cum un medic nu poate aplica mecanic rețete generale, ci trebuie să țină cont în tratamentele sale de particularitățile pacientului. De aceea, conchide Stagiritul, cel mai bin ar fi ca aceste legi să fie concepute și aplicate de un autoritar înțelept practic, de o persoană care posedă știința politicii, dar și suficientă putere pentru a-i impune regulile, căci „*legile par să fie produsul științei politice*" (1181b). În lipsa lui, așa cum se putea constata în viața de fiecare zi, vor încerca să facă acest lucru si unii oameni care nu au înțelegerea principiilor eticului, dar se pot mândri cu o bogată „experiență„ :șansele lor de succes vor fi însă destul de reduse. Evidența textual in favoarea rolului legilor în educația public si a importanței elaborării si studierii *teoriei publice* (etice) în vederea unei bune formări a caracterelor e masivă în capitolul final al lucrării.

Pentru Aristotel, așadar, scopul cercetării etice nu consta în formularea unui standard sau test obiectiv și universal al judecării morale prin apel la care să se decidă valoarea acțiunilor particulare, ci în *formarea acelui caracter* să fie capabil de o asemenea decizie. Scopul eticianului (omului politic) e să explice și să modeleze un aparat psihic ce posedă capacitățile necesare pentru a decide valoarea etică a unei acțiuni particulare *în funcție de circumstanțe.* Etica lui Aristotel e fundamental teoretic al legislației și al pedagogiei morale.



CONCEPTUL DE "STARE NATURALĂ" la Thomas Hobbes

Prof. Iulia Ciocău
Colegiul Național Tudor Arghezi – Târgu Cărbunești

În prezentul articol îmi propun să analizez momentul constituirii comunităţii civile în „Leviathanul" lui Thomas Hobbes (1588–1679), ieşirea din stare de natură şi intrarea în comunitatea politică, acest lucru realizându-se prin întemeierea contractului social între indivizi cu privire la instituirea unei puteri comune (suveranul), care să vegheze la pacea comunităţii. La Hobbes poporul însuşi, nu ca parte a corpului politic distinctă de cei mari, ci ca majoritate a oamenilor care nu vor să trăiască în teamă, va lua într-un fel iniţiativa politică: nevoile tuturor şi ale fiecăruia (securitatea, pacea) vor fi fundamentale instituţiei politice legitime pe care o construieşte Hobbes.[59] Punctul de plecare în consideraţiile asupra formării ordinii politice este individul.

Scopul lui Hobbes este acela de a explica originea statului prin raportare la natura umană. Dacă statul, forma de organizare a vieţii comune, este de origine omenească, atunci el este relativ, aşadar nu are o valabilitate absolută. Relativitatea constă în primul rând în limitarea temporală, apoi în adecvarea sa aproximativă la propria origine: natura umană. Cu toate acestea, statul trebuie să aibă totuşi o putere absolută, aşa încât ea să nu poată fi întrecută de puterea unui individ care ar trebui să i se supună. „Indivizii care fondează un corp politic instituie o putere suficientă pentru a-i proteja, aceasta nu este suficientă decât dacă nici un individ sau grup de indivizi din interiorul corpului politic nu este în măsură să formuleze vreo revendicare împotriva deciziilor şi acţiunilor suveranului."[60] Indivizii posedă în starea de natură (*natural condition of manking*) ceea ce Hobbes numeşte „dreptul natural", adică „libertatea fiecărui om de a-şi folosi puterea după propria voinţă, pentru conservarea

[59] P. Manent, *„Istoria intelectuală a liberalismului"*, Ed. Humanitas, Bucuresti 2003, p. 50
[60] P. Manent, "Originile politicii moderne. Machiavelli, Hobbes, Rousseau", Ed. Nemira, Bucuresti, 2000, p. 57

naturii sale, adică, altfel spus, a propriei vieţi, şi, în consecinţă, de a face orice lucru care, conform judecăţii şi raţiunii sale, va considera că este cel mai potrivit mijloc pentru aceasta."[61] Astfel, dacă fiecare individ va acţiona pentru a obţine ceva considerat ca fiind bun pentru sine, iar cum lucrul cel mai preţuit de fiecare individ este păstrarea propriei vieţi, rezultatul va fi un conflict generalizat între indivizi. Prin urmare, potrivit lui Hobbes, starea naturală corespunde unei stări de război al fiecăruia împotriva fiecăruia. „Căci războiul nu constă doar în bătălii sau în actul de a lupta, ci într-o perioadă de timp, în care voinţa înfruntării este suficient de cunoscută, prin urmare, noţiunea de *timp* trebuie considerată ca ţinând cont de natura războiului, la fel cum ţine de natura vremii. Căci la fel cum natura vremii rele nu constă într-una sau două averse de ploaie, ci într-o tendinţă de a ploua prezentă în multe zile la rând, nici natura războiului nu constă în lupta propriu-zisă, ci într-o dispoziţie cunoscută pentru luptă, atâta timp cât nu există nici o asigurare în sens contrar. Orice alte vremuri sunt vremuri de pace."[62] Starea naturală este insuportabilă pentru om, iar viaţa fiecăruia este „singuratică, sărmană, ticăloasă, crudă şi scurtă."[63] Ameninţarea morţii violente este pretutindeni prezentă, în timp ce omul nu doreşte altceva decât să se conserve, sursa cea mai abundentă a acestui război este tocmai dorinţa pe care o are fiecare de a se conserva. Teama de moarte îi împinge pe oameni la acest comportament care declanşează războiul fiecăruia împotriva fiecăruia. „Raţiunea umană, constatând absurditatea acestui război, va căuta mijloacele păcii. Mai exact, ceea ce numim raţiune se naşte din această necesitate resimţită şi recunoscută de pasiune: ea este facultatea de a inventa mijloace sau de a produce efecte. Noua artă politică va consta în noua folosire a acestei facultăţi. Ceea ce a scos la lumină Hobbes este că oamenii, daca vor să fie satisfăcuţi sunt constrânşi să fie inteligenţi."[64] Datorită faptului că în starea naturală fiecare poate face ceea ce consideră util pentru conservarea sa înseamnă că fiecare are un drept asupra tuturor lucrurilor şi chiar asupra corpului celorlalţi. Acest drept nelimitat al fiecăruia decurge în mod necesar din războiul tuturor împotriva tuturor şi este în acelaşi timp sursa acestui război.

[61] Th. Hobbes, op. cit., cap. XIV, traducere E. M. Socaciu, op. cit., p.42
[62] Idem, p. 39
[63] Ibidem, p. 39
[64] P. Manent, "Istoria intelectuala a liberalismului", p.58

Potrivit analizei asupra argumentului „Leviathanului" realizată de Sorin-Ioan Bangu[65], putem rezuma aceste considerente astfel: conflictul dintre indivizii aflaţi în stare de natură apare pe fondul a doua asumpţii. În primul rând este vorba de faptul că starea de natură se caracterizează prin *raritatea resurselor.* Acesta premisă, după cum observa Bangu, deşi este necesară nu este suficientă, întrucât, problema conflictului nu s-ar pune dacă indivizii ar respecta o ierarhie, dacă alocarea acestora s-ar face după reguli acceptate. În continuare, Bangu subliniază faptul că este nevoie să presupunem că această ierarhie a îndreptăţirii nu există, „adică să asumăm *poziţia echidistantă* a indivizilor în raport cu aceste resurse din trei puncte de vedere: a) egalitatea vulnerabilităţii; b) dreptul de a contesta şi răsturna orice alocare de resurse pentru a-şi urmări binele propriu – dreptul natural şi c) faptul că indivizii chiar folosesc acest drept, prin natura lor egoistă – natura umană."[66] În ceea ce priveşte egalitatea vulnerabilităţii, semnificativ pentru aceasta este următorul pasaj din capitolul XIII al Leviathanului: „... dacă doi oameni îşi doresc acelaşi lucru, pe care totuşi nu-l pot obţine amândoi, ei devin duşmani, iar pentru a-şi atinge scopul (...), fiecare caută să-l distrugă sau să-l supună pe celălalt."[67] Putem deduce din opera lui Hobbes că „viaţa individului este o resursă rară, ea supunându-se aceloraşi restricţii ca şi celelalte resurse – hrana, adăpostul, etc., nu e o resursă nelimitată şi e în permanent pericol de a fi epuizată, pierdută, nici un individ nedeţinând-o dincolo de orice ameninţare şi în mod nelimitat."[68] Viaţa unui individ poate fi râvnită de oricare alt individ potrivit autorului Leviathanului, după cum putem deduce din cele ce urmează: „... cum nu există nimic din ceea ce poate folosi, care să nu-i poată fi de ajutor pentru a-şi conserva viaţa împotriva duşmanilor săi, rezultă de aici că fiecare are un drept asupra tuturor lucrurilor, chiar şi asupra trupului altcuiva."[69]

În privinţa egalităţii dintre indivizi trebuie clarificate anumite aspecte. Nu este vorba despre o egalitate fizică întrucât aceasta poate fi infirmată de fapte, iar inegalitatea intelectuală e de respins.[70] Asumând faptul că există inegalităţi fizice şi intelectuale între indivizi, cum mai pot fi ei gândiţi ca având aceleaşi şanse să posede resursele? Pentru a rezolva contradicţia, Hobbes aduce o justificare factuală: experienţa arată că, în

[65] *O analiză a argumentului Leviathanului*, în „*Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*", coord. E. M. Socaciu, p. 196
[66] S.I. Bangu, op. cit., p. 197
[67] Th. Hobbes, „*Leviathanul*", trad. E. M. Socaciu, op. cit., p.38
[68] S.I. Bangu, op. cit., p.198
[69] Th. Hobbes, op. cit., p. 42
[70] S.I. Bangu, op. cit., p. 198

ciuda poziţiei aparent privilegiate a celor puternici, ei sunt, până la urmă la fel de vulnerabili ca toţi ceilalţi. „Cei puternici pot achiziţiona resurse, dar egalitatea în privinţa riscului pierderii celei mai importante resurse, viaţa, rămâne. E vorba, prin urmare de o egalitate a vulnerabilității, cei slabi putându-i ucide oricând pe cei puternici."[71] Pentru a rezuma, poziţia indivizilor faţă de achiziţionarea resurselor este echidistantă: ceea ce pot obţine cei puternici datorită înzestrării lor, cei slabi pot la rândul lor să obţină „printr-o uneltire secretă ori prin unirea cu alţii."[72]

Potrivit lui S.I. Bangu, miza principală a modelului hobbesian: date aceste condiţii iniţiale extrem de restrictive, trebuie găsit acel punct de echilibru, în care viaţa oamenilor în comun să fie posibilă. Această soluţie trebuie să fie principal funcţională, universală, adică independentă de caracteristicile nerelevante ale indivizilor implicaţi (numărul lor, perioada de timp, epoca istorică în care trăiesc).[73] Autorul susţine că însuşi Hobbes observă că „războiul fiecăruia împotriva fiecăruia" nici măcar nu e necesar să se declanşeze propriu-zis, e suficientă această stare de asediu pentru ca viaţa indivizilor să fie în pericol. Se subînţelege faptul că este necesară găsirea unei soluţii pentru rezolvarea acestei stări de război continuu.

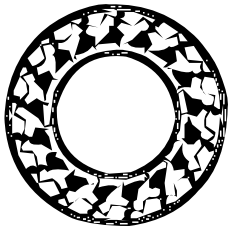
Bangu ridică întrebarea dacă resursele sunt într-adevăr limitate în starea de natură? Starea de natură se caracterizează la Hobbes, din cauza ameninţărilor permanente, prin imposibilitatea cooperării, prin lipsa de sens a investiţiilor şi, prin urmare, prin sărăcie. Dar, la Hobbes nu se pune numai problema limitării resurselor, ci şi natura egoistă a oamenilor, întrucât dacă un individ intră în posesia unui anumit bun, deşi se poate găsi oricând un bun la fel de mare ca al celui care tocmai l-a dobândit (modelul lockean), se întâmplă ca omul hobbesian să vrea *chiar acel bun.* În acest moment conflictul este deschis.

În ceea ce priveşte cea de a doua asumpţie, reductibilă la dreptul natural, se poate sublinia faptul că gândirea hobbesiană se opune concepţiei tradiţionale aristotelice. Aristotel considera omul (zoon politikon), prin natura sa, o fiinţă socială, „omul e prin natura sa o fiinţă trăind în polis", după cum afirmă în „Politica". Prin urmare, datorită faptului că omul nu poate exista în afara unei organizări statale, statul trebuie înţeles ca o instituţie naturală. Rolul său este acela de a realiza binele întregii comunităţi, binele individual fiind subordonat acestuia.

[71] Idem, p. 198
[72] Th. Hobbes, op. cit., p. 38
[73] S.I. Bangu, op. cit., p.199

După cum apreciază Oakeshott, atât timp cât asumpţiile din care decurge prima cauză a conflictului, concurenţa în dobândirea resurselor, sunt bine întemeiate, concurenţa nu mai e o chestiune accidentală, ci de principiu.[74] Celelalte două cauze, neîncrederea şi dorinţa de glorie, joacă şi ele un rol important în potenţarea ameninţărilor. Dacă dorinţa de glorie ţine de capriciile naturii umane, ea declanşând conflicte „pentru nimicuri cum ar fi un cuvânt, un zâmbet, o părere contrară"[75], neîncrederea între indivizi e o consecinţă imediată a posesiei dreptului natural: „atâta vreme cât se aplică acest drept natural al fiecărui om asupra tuturor lucrurilor, nu poate exista nici o siguranţă pentru nimeni."[76]

Potrivit interpretării realizate de Bangu, nu atât dreptul în sine are acest efect prohibitiv, ci faptul că îl posedă toţi indivizii, iar restricţia pe care o cere Hobbes este radicală: pentru a da o soluţie conflictului, acest drept trebuie transferat unei singure „persoane", Suveranul. Pe de altă parte, s-a observat că acest drept are un conţinut nelimitat dar o întindere strict delimitată.[77] Deşi am dreptul să omor pe altul, nu am dreptul să-l deposedez de dreptul lui natural. Nu pot folosi dreptul natural al cuiva decât în momentul când acesta mă autorizează să o fac. Mai mult, există argumente după care autorizarea ar fi doar o primă etapă în constituirea *commonwealth*-ului, etapă care nu obligă, în sensul că, deşi individul şi-a dat spre folosire dreptul natural, totuşi poate uza de el în continuare.[78]



[74] M. Oakeshott, op. cit., apud S.I. Bangu, op. cit., p. 2001
[75] Th. Hobbes, op. cit, cap. XIII, în E. M. Socaciu, op. cit., p. 38
[76] Idem,cap. XIV, p. 42
[77] D. Gauthier, „*The Logic of Leviathan*", Oxford, Clarendon Press, 1969, apud. E. M. Socaciu, op. cit., p. 201
[78] Idem, p. 201

POEZII

Mădălina Nica
– Craiova

Cineva, cine va

Sunt cea despre care un coleg ştie că scriu cronici de teatru
fără să ştie că o fac pentru că nu am cui spune, mână în mână,
'mi-a plăcut' sau 'nu mi-a plăcut'.
Sunt cea care foloseşte ferestre de mess când nimeni nu intră
pe ferestrele camerei, prea larg deschise de prea multă vreme.
Sunt cea care se poartă rece, pentru a nu răci.
Nu sunt la originea niciunui joc, poate doar de cuvinte
şi a niciunui copil, poate doar a celui ce se zbate
să-mi spună că nu scriind reuşesc să nu cresc.
Sunt cea care spune că are două ţeluri mari:
să-nghită marea înainte să moară şi să dea moartea-napoi.
Dar nu mă răzbun.
Sunt un maldăr de mici momente pe care le dau de gol
când mă simt goală şi tăcerea nu mă mai poate ascunde.
Sunt locul oricare din tren, dacă trenul mă duce acolo
unde am învăţat să trăiesc.
Sunt cea care rupe biletul păstrat într-o carte să nu
îşi aducă aminte că fericirea îi stă mereu în trecut.
Nu sunt mai puţin decât tot ce-am pierdut.
Când sunt limpede, sunt imaginea de dinainte de vis,
când nu sunt, sunt somnul în care-mi caut monoclul
în timp ce tavanul înghite cortina.

AcuM

deşi am făcut toate cele trebuincioase
- m-am curăţat am împrospătat aşternutul
m-am aşezat în genunchi m-am rugat pentru pace
am stins lumina am plâns am luat perna în braţe
am programat visele, cred în ordinea lor -
dincolo de pereţi unele lucruri dau încă
semne de viaţă.

este apa ce cade în picuri peste farfurii.
este geamul de la baie în ritm legănat.
sunt frunze de plop în frecuş cu vântul.
sunt portiere închise de telecomenzi.
sunt uşi trântite la intrarea în blocuri
sunt uşi scârţâind la ieşiri.
sunt trenuri sunt claxoane de tren sunt frâne de tren.
pot fi paşii ce ating toţi odată peronul.
sunt cascade de sunete ce nu le cunosc.
restul nopţii se exprimă prin ele.
nu poate fi moartea la pândă.
nu poate fi glasul ei.

rigor mortis

Mai greu e când ştii că numai uitarea ajută, dar
nu vrei să uiţi – greşeşti etajul, ajungi gol într-o
morgă şi nu găseşti loc să te-ntinzi şi ţi-au spus că
trebuie, trebuie să te odihneşti. Bâzâitul frigului
peste pieile lor strălucind sub neoane te ţine alert.
Te apuci să le aproximezi vârsta, visele, cele mai
crunte ratări. Seamănă cu ţinute pe care nu le-ai
încercat niciodată, crezând că niciuna nu-ţi va veni.
Dacă te opreşti să clipeşti, se va sparge coconul şi
e tot ce te ţine să nu-nnebuneşti. Ce lună-i aceea ce
nu trece prin ziduri? Şi de ce te întrebi? Dacă ieşi,
cade cerul. Într-un târziu va veni cineva, va căuta
prin ruine, va plânge şi se va căi. Şi tu, uitat în
pieile lor strălucind sub cenuşă. Intacte. Adânci.

Logoi

A fost cândva un om bun.
Muşcam din el ca din pâinea caldă,
de fiecare dată când mă invadau
ceilalţi, moluşte sau fluturi.

La început i-am zis Petru şi
cum nu răspundea, am dat foc bărcii şi
marea s-a umplut de peşti morţi şi
pentru c-a plâns, l-am purtat către mal şi
către seară i-am dat numele tu.

Apoi multă vreme l-am lăsat să se joace
cu fricile mele, să ţească din ele hamac.
L-am prins de pomii ce nu făceau fructe,
doar flori şi când venea somnul dinspre
miazănoapte, făceam dragoste-n el
să rămânem lucizi.

Un om capabil să scoată din carne
pământul. Îmi cunoştea cerul gurii şi
zilnic îi făcea câte-o stea şi fiindcă ştia
că doar ce-i afară e şi pentru ceilalţi,
îmi curăţa pieptul de aerul greu.

Găsise, la un moment dat, o insulă
în spatele frunţii, unde să eşuăm la sfârşit,
să creştem copiii din cărţi ne-ncepute şi
în restul de timp să cultivăm grâu.

Mereu a fost un om bun, printre-aceia
de negăsit astăzi, când unele flori
depind încă de fluturi şi scoicile
toate mi s-au uscat.

e departe aici

Viaţa pe bune nu e aici,
în sunetul mâinii frecate de foaie,
în gândul care, odată cu ea, se goleşte
de sens, cuibărit în cerneală ca mortu-n
pământ. Aici nu se poate cu pieptul deschis.

Aici absenţele-s puntea pe care bătrâna
se plimbă cu o cruce la gât. Rochia lungă îi
ascunde gleznele triste: lucizii au dat-o afară
din casa fără ferestre. Dar nu se teme de
capăt, ştie că cine nu a trăit nu poate muri.

Bătrâna merge încet şi
vântul i se joacă prin păr, colorându-l.
Maci din mătase foşnesc lângă tiv. Când se
desprinde vreunul, imaginea mea urmărind-o
pe foaia curată se dizolvă în hău.

Asta-i dragoste, dragostea mea

Ascultă, dragostea mea, vântul vuind,
priveşte cum licăresc luminile lumii
pe timp de cutremur, când digul se sparge,
ascultă apa năpustindu-se-n buncăr,
priveşte copiii cum dorm, luaţi în braţe,
insecte prinse în cleşti şi nu îşi dau
drumul, dragostea mea, nici după ce mor.

Col. ing. (rez.) Alexandru Cinteză
– Sibiu

Glossa

Ziua sub Soare, noaptea sub stele
Și-urmează traseul zodiacal
Cu mici satisfacții, dar mari belele,
Acest enigmatic, ciudat animal.
Lucid, cu mintea iscoditoare,
Ce este omul? Se-ntreabă Pascal
Cu fler filozofic, nu tern și banal,
Noaptea sub stele, ziua sub Soare.

E-un demon? E-un înger sau doar o gorilă
Ce încă mai stă cocoțată –ntr-un pom
Și meditează, cu mintea senilă,
Despre-animalul, pe nume zis Om?
Pascal, iscusitul, deloc inspirat
Și animat de gânduri rebele
Cu-obscura dilemă ne-a bulversat
Ziua sub Soare, noaptea sub stele.

Întors spre-nceputuri, prin ere-napoi
Prin valul de ceață rece și dens
Vezi năzdravanul jucând țonțoroi
Că-i homo ludens, nu doar sapiens
Așa cum e mersul dictat de hazard
Pe fluviul vieții-amonte, aval
Omul fiind Om, nu leopard,
Și-urmează traseul zodiacal.

Lipsit de blană, cu trupul firav,
Scrâșnind a-ndurat dogoarea și gerul;
Dar iscusința și spiritul brav

I-au dat putința să-nfrunte chiar cerul;
Natura crudă nu l-a-nzestrat
Cu colți și cu gheare – fiară în zăbrele –
De aceea destinul și l-a urmat
Cu mici satisfacții, dar mari belele.

Mânat de o sete neostenită
De a ști totul, de a cunoaște,
A mușcat mărul, poamă-otrăvită,
Fără să știe de ce-l va paște.
Din cele –ntâmplate, precum se pare,
Pe scena vieții n-are rival
În chip de bestie cugetătoare
Acest enigmatic, ciudat animal.

Mereu în dubiu, și-a pus probleme
Rămase încă de rezolvat
Căci sensul vieții, plin de dileme,
Încă s-ascunde, nu l-a aflat.
Un singuratic, un apostat
De când se știe, prin vremi milenare,
O lume de Taine el a scrutat
Lucid, cu minte iscoditoare.

Oare să fie o hâdă arătare
Sau o ființă creată din spirit și humă?
O creatură, dintr-o eroare
A demiurgului o tristă glumă?
Pus pe pariuri, ros de-ndoială,
Tiranic purtat de-al gândului val,
Sfidând Misterul, fără sfială,
Ce este Omul? Se-ntreabă Pascal.

De-i homo faber, de-i homo locvens,
De-i homo ludens, zoon proclet,
De-i arhetipul gândit, sapiens,
Cum să nu fie și-un homo poet?

În stări de grație cu frenezie,
Atunci când surprinde momentul astral,
În orele faste, poeme el scrie
Cu fler filozofic, nu tern şi banal.

Trist, peste Om trec anii în goană
Cum toate, vezi bine, pe lume trec.
Viața, oare, e-o zbatere vană
Și pentru destoinic și pentru zevzec?
Având privilegiul conștiinței de sine
Tăcut, resemnat, el știe că moare
Fără să-i pese de-i rău sau e bine
Noaptea sub stele, ziua sub Soare

Noaptea sub stele, ziua sub Soare,
Cu fler filozofic, nu tern şi banal
Ce este Omul? Se-ntreabă Pascal
Lucid, cu minte iscoditoare
Acest enigmatic, ciudat animal
Cu mici satisfacții, dar mari belele
Și-urmează traseul zodiacal
Ziua sub Soare, noaptea sub stele.

Neliniștile noastre, dacă mai există, trebuie să cedeze locul înțelepciunii resemnate a senectuții, care acceptă cu seninătate ideea că... în definitiv, Lumea se schimbă în așa fel, încât ea nu mai poate fi înțeleasă cu imaginile din tinerețea noastră.

Dorina Baston
– Port Hope, Canada

One man's dream

Sfârşitul e un adevăr de flaşnetă
cu memorii trezite în torsul invers
al mersului
naşterii pe rug

înălţarea cifrei unu – o religie
a suflării peste poli
şi veşnicia lor

valorile absolute cântărite în palmă –
exerciţii ale întoarcerilor aproximative
către închipuita axă –
scară în sus şi în jos a lumilor
bobului de muştar
.....

Înşir pe întuneric durutul gând
al privirii pierdute de faţa ascunsă a lunii
căreia bătătorite erele
îi netezesc calea Luminii
fiecare lacrimă să primească
un nume

Acest poem

Acest poem nu e despre dragoste
îmi trecea prin minte să-ţi spun
Dar aş vrea să-mi fie drumul mai lung
să număr cuvintele în care ar încăpea
o poveste despre tine şi inima mea
în care întâmplări cu plâns şi cu râs
şi-ar face loc

şi ne-am lăsa duși amândoi
cu ochii luminând a stele de mare
şi-am asculta răsărituri de lumi şi de iarbă
şi poate ne-am visa pe noi
cu mâinile zidite împrejurul inimii celuilalt
căutând scara cerului cu pașii ascunși
în urme de cerb...

Poemul ţine în el o vioară cuminte
şi-o alunecare înspre sine pe cumpăna lunii
de-a lungul acestui drum
cu chipul tău la capătul lui
adunat de prin urme risipite
de cerb...

Câștigător [radiografie marilor furtuni]

Azi şi aici se dă bătălia.
De-o parte inima – vârf de lance
cu care întâmpin lumea şi-o înfrunt
Apoi pașii ducând mai departe
mai viu, mai degrabă
La loc unde ființa primește conturul de nor
şi-n care tot albastrul din vise
îl ascund...
Pe de altă parte, durerea locului gol
o veșnicie ar putea încăpea
în spațiul tău
rădăcina desprinsă din căutările tale
arzând între timp şi iubire...
Azi şi aici decid să mă scufund
s-apuc cu brațele Lumina
şi fire de nisip ascunse-n piept
să ţină în ele ideea de furtună
cândva să cred
că totul a avut un rost...
Balada singură îmi umple sfera
Nu eu o scriu, eu doar citesc în pietre

apa scursă-n dor, în timp şi în iubire
Eu doar citesc în curgere şi sper
cândva să scrie despre mine că
am fost...

Atât despre mine

incert
mă privesc ciulendre cu ochi de melc
definitiv adâncindu-mă între timpuri uscate
legată m-ar vrea de catarge
să spulbere mutele chipuri ce port ostenind
prada vânturilor
cu neputință să le mint

m-aş despărți atunci de privire
aş aduna în spuneri coborâte din sfinți
fluide rugi ascunse-n herghelii
fierbinți copite lungind
ca pe-o iederă tăcerea treptat lunecând
dinspre degete în necunoscuta-mi ţărână
din care mă sfiesc să răsar
– evanghelie – în chip de hotar
metafora atinsă cu palma

astfel devin
frământând punctul fără întoarcere
ori suspin
cu ascuțișul arătând dinspre mine

semn că nu
plec

VORBIND DESPRE APĂ

Prof. Daniel Murărița
Energetic – Târgu Jiu

♂el: E un dor necuprins pe care îl regăsesc în unduirile apei. Mă trădez adesea în preajma apei drept un învins.

♀ea: Te văd. Îmi place apa.

♂ el: Ştii ce e totuşi interesant? Deşi surprinde mulţimea, sentimentul de *singur*, lăsat liber, e pregnant. E un carusel jocul sentimentului, nu poţi să scapi.

♀ ea: Da. Simt asta peste tot. Anii trec…

♂ el: Vezi! dacă tot îţi este intim sentimentul cu pricina, ce-ar fi să îi dai alte tonuri cromatice, la mare?

♀ ea: Cad…

♂ el: Hm! *Ca un vas grecesc, amfora pasiunii se crăpă la o toartă. Perfecţiunea poartă rănile metaforei…* Iar eu care credeam ca sunt atent la detalii.

♀ ea: Eşti. Zâmbesc…

♂ el: Păream că sunt. Îmi demontezi şi ultima iluzie, redută a timpului meu scurs până acum.

♀ ea: Deci… marea. Numai ea poate fi de vină. Te duci spre ea, aşa, nechemat. Văd.

♂ el: Nu. Ţi-am spus că mă lipesc de tine. Adică mă voi duce *chemat*.

♀ ea: Te lipeşti, desigur, dar soarele fură apa spre sine, prinsul nostru se usucă, aşadar în păcat cădea-vom.

♂ el: Fiecare primeşte sensul pe care îl aşteaptă. E un *act* al fiinţei. Se usucă, adică se cimentează, se consolidează sau… se desprinde. Păcatul nu-i o vină în cântec. Da.

♀ ea: Aşa deci…în limba română marea face valurile cântec şi, despovărat, mă prinde şi pe mine. Fie, răspund cu… teamă. Da. Şi marea şi tu… Dar uimirea… De la ce vine uimirea?

♂ el: Din neputinţa cunoaşterii şi perpetua înstrăinare de ceea ce am presupus că ştim, că suntem.

♀ ea: Teribil punctul ce se lasă pus în inimă. M-ai convins, mă lipesc de… perpetua înstrăinare…

♂ el: Nu te lipeşti, eşti deja. Ideea-soluţie este dezlipirea… Voiam să scriu ceva despre femeie. Mă gândeam doar.

♀ ea: Femeia pur şi simplu? Femeia raportată la ce sau fiind ce?

♂ el: Nu ştiu dacă pot vorbi despre *femeia ca ceva anume*. Mă gândeam să vorbesc despre femeie ca *altceva decât sunt eu*, parte a unui punct. Poate e tocmai punctul de care vorbeai. Un exerciţiu firav de pseudointuiţie.

♀ ea: Femeia ca *uimire.* Dar de ce vrei să scrii despre femeie?

♂ el: Da, şi astfel. Spuneam, nu acum, că femeia este un poem perfect. Maternitate, eleganţă, sensibilitate, dor… Dar nu uimirea ca/din neputinţă. Întrebaseşi de ce uimirea iar eu, reflex, asociasem gândul despre o posibilă scriere *despre femeie* cu uimirea. De ce despre femeie… exerciţiu firav de pseudointuiţie.

♀ ea: Femeia muza inepuizabilă, eternă, mereu născând.

♂ el: Nu e femeia muza. Femeia e poemul. În context, e partea care alungă abisul, golul. Mă gândeam la femeie în ideea complementarităţii, alterităţii.

♀ ea: Te înţeleg. Chiar bine. Cred că am şi eu nevoie de o *femeie*, sensul precizat. Am nevoie de complementaritate.

♂ el: Marea… E şi ea parte… Problema mea e aceea că mă tem să nu forţez nişte limite în cuvinte, căutând/alungând sensul pe care nici eu nu îl deţin. De aici greutatea sau chiar imposibilitatea scrierii. E o *idee* cu *femeia*. Totuşi, crezi că o femeie te-ar împlini doar pentru că, se presupune, cunoaşte deja "*ce înseamnă să fii femeie și cât de nenorociți sunt bărbații*"? Dialectica, în atari condiţii, se mai permite; permite oare împlinirea contrară!

♀ ea: Nu, desigur. Ideea era să pun în practică teoria potrivit căreia femeia completează şi umple abisul cu… visul. Dar tu vorbeai de bărbaţi?

♂ el: Nu, eu vorbeam de altceva, diferit de ceea ce sunt. Numirea sexului e o convenţie care, adesea, inhibă. La rându-mi, întâmplător, îi spuneam *altceva*-ului *diferit de ceea ce sunt* femeie, numeam astfel. Adică mă foloseam de cuvinte, artificializam.

♀ ea: Eşti prea serios pentru timpul ăsta. Cauţi sensuri. Eu caut numai conversaţie, cuvinte cu care să umplu *timpul* până la saturaţie. E un alt exerciţiu.

♂ el: Nu-i aşa că sunt plictisitor când sunt serios?

♀ ea: Înfricoşător.

♂ el: Exact, perfecta intuiţie feminină. Sinonimia intră în rol: înfricoşător = gol. Qed.

♀ ea: Nu. Înfricoşător – mult prea prăpăstios pentru mine. E un risc. Nu mă bag, evit să mă afund. Eu sunt peşte de suprafaţă, pământeancă. Mă scald în ape mici. Las profunzimile pe seama filosofilor.

♂ el: Exagerezi forţând, la rândul tău, limitele cuvintelor. Nu sunt profund. Doar căzut cu deznădejde pradă… uimirii. Iar filosofia, cea de tarabă, accesibilă nouă muritorilor comuni, nu are nici o socoteală cu înotul nostru.

♀ ea: Deşi le doresc, cuvintele nu sunt uneltele mele. Poate greşesc adeseori când le folosesc. Vorbeşti de înot şi mi se face subit dor de mare…

♂ el: Îmi amintesc. Ţigănie, îmbulzeală şi, printre toate astea, singura chestiune igienică: singurătatea. Straniu! Cum dintr-odată marea frizează din concret… mirajul.

♀ ea: E un zâmbet de… aprobare.

♂ el: Niciodată nu am ştiut să citesc zâmbetul. E derutantă surâderea în gol.

♀ ea: E un sentiment plăcut ca atunci când îţi lipsesc cuvintele, altcineva să descrie întocmai ceea ce ai fi vrut să spui. Întocmai şi mult mai plăcut decât ai fi făcut-o tu însuţi.

♂ el: Complementaritatea?

♀ ea: Probabil…

♂ el: Dovada că deşi singuri, rătăcim împreună?

♀ ea: Se poate şi asta… Dezvoltă-mi dezlipirea… Vreau să o înţeleg, tot e *soluţia* căutată.

♂ el: Îi ceri căutătorului/neştiutorului cheia cunoaşterii?

♀ ea: Totuşi. Un sens… o presupunere… o vagă pseudointuiţie.

♂ el: Tot ce spunem sunt sentinţe ale clipei în care, vrând-nevrând, ne încarcerăm. Vorbeam de soluţie ca ipoteză, ca un drum pe care ţi-l doreşti ştiindu-i lipsa de sens. Soluţia ca ipoteză. Poate năzuinţă. În fond, rătăcind împreună dăm posibilitatea înstrăinării să intre în disoluţie. Asta da genială salvare de la singurătate! Vezi conturul speranţei cum se agaţă de orice iluzie!

♀ ea: Tac…

♂ el: Deh, gândul risipind culori. Deşi, acum observ, gândul e monocrom. O nonculoare puţin definită, cu uşoare accente de coerenţă. Şi totuşi… curge.

♀ ea: Ameţesc! Ţi-am spus, apele mele sunt mai de suprafaţă.

♂ el: Vorbeşti ca şi cum *gilorturile*[79] noastre, ale tuturor, nu ar avea tulburările, spaimele, profunzimile pretinselor ape adânci. Doar aparenţa ne desparte, doar aparenţa desparte *totul*. Vin în apărarea mea. Cred că nu am iubit nicicând înţelepciunea. Mai degrabă, sedus, am iubit naivitatea, dansul candid către lucrurile simple trăite în metaforă.

♀ ea: Da. Râuri ce mi-au scăldat copilăria şi m-au învăţat înotul, la propriu şi la figurat. Vin?

♂ el: Toţi ne scăldăm, ca într-un botez, în acelaşi râu, cutez să presupun. Da, vin, nechemat. Imberb reflex consumist, inconştient. Şi-atunci accentuez: vin.

♀ ea: Hm! Rămân la farmec şi inconştienţă.

♂ el: Te vei converti, când va fi vremea, şi la cele înalte ale farmecului.

♀ ea: Voi fi fiind pe culmi deja atunci…

♂ el: De pe culmile aparenţei căderea e un somn al simţului. Să cazi în sus, aşadar. Eu tot încerc. Şi râul tău, şi râul meu… Cine să mai ştie către ce mări îşi îneacă aşteptările.

♀ ea: Încerci să mă arunci în sus? Să-mi dirijezi căderea?

♂ el: Nicidecum. Ai de partea ta harul. Încerc să fiu acolo doar.

♀ ea: Nu, n-am nimic de partea mea.

♂ el: Aparenţa, suflete, aparenţa. Sau, cine ştie, vei fi fiind şi tu un gol ce trebuie împlinit cu un alt abis. Dar toate astea nu dizolvă harul ca posibilitate, ca dat.

♀ ea: Convergenţa abisurilor… Completarea… Mă duc, am febră.

♂ el: Mă duc şi eu. Am de lansat jurnalul într-o sticlă, pe o oarecare mare. Marea iluziei.

♀ ea: …Hm. Nu mai înţeleg nimic. Sau mai bine nu încerc să traduc. Iau ca atare *datul*. E mai romantic, feminin.

♂ el: Teatral absurdul clipei care bate, nu? Dar ce contează toate astea. Te du. Bate ceasul să vină alte clipe.

♀ ea: Să mă aştepţi la poartă, cu poveşti. Mă întorc.

♂ el: Te-oi aştepta pe drum, sunt paşi a căror poveste nu se spune, se trăieşte nemijlocit. Şi paşii toţi au celule. Şi în fiecare celulă o conştiinţă. Un vis nedescătuşat care ne face parte din foşnetul tainic al freamătului a tot ce există. Te-oi aştepta pe drum.

♀ ea: Mă întorc.

[79] gil'arta (sanscrită) – râu alb

IMPACTUL CRIZEI ECONOMICE
asupra ocupării tinerilor

Asist. dr. *Gabriela Motoi*
Facultatea de Științe Sociale – Craiova

În contextul actual de instabilitate economică, tinerii se confruntă cu apariţia unui sentiment de nesiguranţă cu privire la propriile lor şanse de a debuta „cu bine" pe piaţa muncii. Criza mondială, realitatea socială cu care se confruntă toate societăţile a readus în prim plan ideea fragilităţii tinerilor pe piaţa muncii.

Conform raportului *Global Employment Trends for Youths*, la sfârşitul anului 2009, 81 milioane de tineri din lume nu aveau un loc de muncă. În unele societăţi în curs de dezvoltare, şi chiar unele societăţi dezvoltate, impactul pe care l-a avut criza asupra tinerilor este resimţit în special sub forma şomajului şi a unui „hazard" social care este asociat cu o inactivitate pe termen scurt. Problema inactivităţii tinerilor pe o perioadă mai mare de timp este considerată a fi un risc major de îndepărtare de piaţa muncii, numeroase studii arătând că tranziţia de la şcoală la muncă într-o perioadă de recesiune economică îşi poate pune amprenta asupra generaţiei de tineri afectaţi de acest declin economic.

De ce este importantă tema inserţiei tinerilor pe piaţa muncii? Pentru că şomajul tinerilor, precum şi situaţiile în care tinerii sunt forţaţi să renunţe la a-şi căuta un loc de muncă sau să lucreze în condiţii inadecvate au un impact puternic asupra economiei unei societăţi, asupra familiilor acestor tineri, asupra dezvoltării lor personale şi profesionale, asupra societăţii, în general. Lipsa unui loc de muncă decent, mai ales dacă apare la o perioadă scurtă de timp după absolvirea unei forme de învăţământ, poate compromite viitorul unei persoane, perspectivele profesionale ale acesteia şi, nu de puţine ori, conduce la excluziune socială.

Majoritatea tinerilor care nu reuşesc să îşi găsească un loc de muncă nu vor avea posibilitatea de a câştiga un venit, vor trebui să fie

asistaţi financiar de familiile lor. În acelaşi timp şi societatea îşi pierde rezultatele investiţiei în educaţie.

Actuala criză economică generează numeroase provocări cu care vor trebui să se confrunte tinerii pe piaţa muncii. Tranziţia de la şcoală la ocupare în muncă va fi dificilă pentru noua generaţie, care va ajunge pe piaţa forţei de muncă. Aceasta va fi în concurenţă cu un număr crescut de persoane care se află deja în căutarea unui loc de muncă, pentru un număr de posturi din ce în ce mai redus, cel puţin pe termen scurt. În acelaşi timp, angajatorii vor deveni din ce în ce mai selectivi în ceea ce priveşte recrutarea de personal nou. Chiar şi pentru tinerii care sunt în prezent activi pe piaţa forţei de muncă, care au un loc de muncă, previziunile sunt sumbre. Aceştia sunt primii care îşi vor pierde locurile de muncă, până la sfârşitul anului 2011, şi primii care vor întâmpina dificultăţi în găsirea altuia nou[80].

De altfel, tinerii care erau mai puţin calificaţi, se confruntau deja cu obstacole în calea integrării pe piaţa forţei de munca şi înainte de declanşarea crizei mondiale. De ce? Pentru că de cele mai multe ori, în profilul unui post recrutorii/angajatorii menţionează drept criteriu de selecţie „experienţa în domeniu", lucrul care nu poate fi întâlnit prea des la un tânăr din categoria de vârsta 21-25 ani, proaspăt absolvent de studii superioare.

Efectele durabile ale şomajului la tineri depind foarte mult de situaţia globală a pieţei muncii[81]. Mai mult, alţi autori constată că perioadele de şomaj din timpul tinereţii lasă adesea cicatrice puternice prin efectele lor nefaste asupra diferitelor aspecte ale vieţii indivizilor – fericire, satisfacţie la locul de muncă, salarii şi sănătate. În plus perioadele de şomaj sunt distructive atât pentru individ cât şi pentru societate pentru că acest fenomen are costuri sociale şi economice considerabile[82].

Există un impact pe care criza îl are asupra tinerilor foarte educaţi, care doar ce au absolvit o formă de învăţământ superior şi se pregătesc să intre pe piaţa forţei de muncă. În timpul perioadelor de „boom" economic ei se confruntă cu puţine probleme la locul de muncă. În timpul perioadelor de recesiune economică ei se confruntă cu problema şomajului pe termen lung, cu salarii reduse, şi cu slujbe în domenii pentru care sunt

[80] Concluzie dezvoltată în raportul întocmit de OCDE, *Perspectives de l`emploi,* Editions du OCDE, Paris 2009.
[81] Marie Gartell, *Unemployment and subsequent earnings for Swedish College Graduates: A* study of scarring effects, working no.10 Uppsala 2009.
[82] Daniel Bell, *What Should Be Done about Rising Unemployment in the UK,* IZA Discussion Paper, no.4040, Bonn, 2009.

supracalificaţi. Atunci când începe perioada de redresare economică apare o altă problemă cu care tinerii se confruntă: angajatorii vor fi tentaţi să angajeze proaspeţi absolvenţi în detrimentul celor care au absolvit cu câţiva ani înaintea acesteia din urmă fiind loviţi, din nou, de şomajul sau inactivitatea pe termen lung. Prin prisma acestei situaţii, generaţiile de tineri care sunt proaspeţi absolvenţi în momentul în care debutează o perioadă de criză sunt desemnaţi în unele studii de specialitate, prin sintagma *the lost generation*.[83]

Referinţe bibliografice

Bell, Daniel, *What Should Be Done about Rising Unemployment in the UK,* IZA Discussion Paper, no.4040, Bonn, 2009

Gartell, Marie, *Unemployment and subsequent earnings for Swedish College Graduates: A* study of scarring effects, working no.10 Uppsala 2009

*** *The lost generation,* OECD Observer, nr.279, mai 2010

[83] A se vedea studiul *Lost generation* apărut în *OECD Observer*, nr. 279, mai 2010.

PERFORMANȚELE ECONOMICO-FINACIARE
definiție, caracteristici, modalități de măsurare

Prof. Maria Șchiopu
Colegiul Economic Hermes – Petroșani

Performanţa este o preocupare permanenta a tuturor actorilor economici. Percepţia ei este însă diferită în funcţie de interesele specifice fiecăruia, sunt prezentate diferitele accepţiuni ale ,,performanţei" în domeniul gestiunii.

Performanţa este un concept de referinţă în abordările teoretice şi, totodată, o preocupare permanentă în acţiunea practică. Dată fiind polisemantica cuvântului "*performanţă",* vom prezenta în cele ce urmează semnificaţiile acestuia în domeniul gestiunii.

Într-o accepţiune generală, *performanţa exprimă:*
- fie rezultatul unei acţiuni: în cele mai multe cazuri, cuvântul performanţă este asociat rezultatului pozitiv al unei acţiuni, rezultatului bun obţinut;
- fie, pur şi simplu, reuşita: performanţa este asociată reuşitei, succesului într-un anumit domeniu;
- fie o acţiune care duce la succes. Altfel spus, succesul nu se apreciază numai prin prisma rezultatelor obţinute *a posteriori;* el se construieşte pe tot parcursul desfăşurării unui proces din momentul definirii planului de acţiune până în momentul finalizării, al realizării obiectivelor strategice .

Performanţa nu există în sine. Ea este întotdeauna produsul unei comparaţii. *Performanţa* este o stare de competitivitate a întreprinderii atinsă printr-un nivel de eficacitate şi de productivitate (eficienţă) care îi asigură o prezenţă durabilă pe piaţă.

Conceptul de performanţă stă la baza unor judecăţi de valoare realizate cu ocazia: evaluării activităţilor industriale şi comerciale, a portofoliului de produse, a redresării unor întreprinderi, a alianţelor strategice, a fuzionărilor sau achiziţiilor de societăţi etc. Practic, *performanţa* este percepută în manieră diferită de partenerii întreprinderii, în funcţie de interesele specifice: acţionarii sunt preocupaţi de rentabilitatea

investiţiei, salariaţii de stabilitatea întreprinderii, creditorii de solvabilitate, furnizorii de perenitatea activităţii şi a pieţelor etc.

Evaluarea şi analiza performanţelor se impun pentru orice întreprindere, date fiind caracterul limitat al resurselor şi necesitatea adoptării unor decizii raţionale de alocare a acestora.

Evaluarea performanţelor economico-financiare ale unei firme este o activitate foarte complexă şi implică luarea în considerare a mai multor indicatori cantitativi şi calitativi, care au în vedere toate laturile activităţii firmei. Sistemul de indicatori ai performanţelor economico-financiare oferă informaţii managerilor şi terţilor cu privire la eficienţa activităţii de producţie şi comercializare, la rentabilitatea obţinută, la eficienţa gestionării resurselor materiale şi umane, la creşterea valorii firmei în perioada supusă analizei. În acelaşi timp, acest sistem de indicatori permite descoperirea punctelor tari şi slabe ale activităţii firmei, a măsurilor ce se impun a fi luate pentru îmbunătăţirea performanţelor în viitor şi constituie suportul elaborării previziunilor referitoare la evoluţia rezultatelor firmei în viitor.

Multă vreme, *performanţele firmei* au fost evaluate numai pe baza profitului, acesta fiind, în mod tradiţional, obiectivul de bază al activităţii oricărei firme. În prezent, însă, pe prim plan au fost puse interesele acţionarilor, iar obiectivul privind maximizarea profitului a fost înlocuit cu obiectivul privind maximizarea valorii de piaţă a firmei. Aceasta s-a datorat unor neajunsuri ale profitului contabil, precum: caracterul static; neluarea în considerare a riscului; conţinutul eterogen; vizează, îndeosebi, rezultatele pe un orizont scurt de timp şi, de aceea, poate constitui obiectul unor deformări. Managerii pot întreprinde acţiuni pentru îmbunătăţirea profitului pe termen scurt, în detrimentul rentabilităţii pe termen lung, prin realizarea de economii forţate la cheltuielile cu controlul calităţii produselor, prin întreţinerea necorespunzătoare a utilajelor, prin reducerea cheltuielilor de cercetare-dezvoltare şi de perfecţionare a personalului etc.;

În prezent, termenul de performanţă cunoaşte un grad ridicat de complexitate, iar pentru precizarea conţinutului trebuie să se aibă în vedere mai multe laturi ale activităţii firmei.

Definirea *noţiunii de performanţă* presupune, mai întâi, clarificarea conţinutului altor două concepte, respectiv eficienţă şi eficacitate.

Termenul de **eficienţă** cunoaşte mai multe accepţiuni în literatura economică de specialitate. Astfel, unii autori consideră că o activitate este eficientă atunci când se atinge scopul dorit cu efort minim. Principala problemă pusă în acest caz este delimitarea gradului de concordanţă dintre rezultatele obţinute şi scopul propus de la care începe eficienţa.

În accepţiunea cea mai generală, eficienţa este definită ca raportul direct sau indirect dintre efectele utile obţinute şi efortul depus.

Alţi cercetători au asociat şi un caracter temporal acestui raport, definind eficienţa ca efectul maxim obţinut la un anumit nivel al cheltuielilor şi în timpul cel mai scurt.

Din punct de vedere managerial, prin eficienţă se are în vedere măsura în care au fost realizate obiectivele sau scopurile propuse. Performanţa managerială apare, în această situaţie, în punctul de intersecţie dintre calitatea rezultatelor deciziilor şi acţiunilor manageriale şi calitatea scopurilor sistemului managerial[84].

În mod tradiţional, eficienţa a fost evaluată pe baza unor indicatori financiari, dată fiind înclinaţia economiştilor de a converti efectele, chiar şi cele indirecte (tehnice, ecologice, sociale, informaţionale) în economii de bani.

În ultima vreme, analiza eficienţei s-a extins la aspectele calitative ale activităţii unei firme, o importanţă deosebită căpătând-o, astfel, indicatorii non-financiari, precum gradul de satisfacţie a clienţilor, calitatea produselor, gradul de pregătire şi specializare a personalului, flexibilitatea structurii organizatorice, imaginea de piaţă a firmei şi a produselor sale, calitatea sistemului managerial etc.

Eficienţa cunoaşte forme diverse, în funcţie de domeniul sau activitatea care se urmăreşte şi de natura efectelor care se obţin, delimitându-se următoarele forme principale:

- *productivitatea* – când se evaluează eficienţa muncii cheltuite în procesul de producţie;
- *rentabilitatea* – când se evaluează capacitatea unei firme de a obţine profit;
- *randamentul* – în privinţa eficienţei utilizării mijloacelor fixe;
- *economicitatea* – când se determină economiile efectuate.

[84] Bogdan Constantin Andronic „Performanţa firmei", Editura Polirom, Iaşi, 2000, pag. 85

Eficacitatea poate fi definită ca nivelul de satisfacere a exigenţelor externe, respectiv ale clienţilor, statului, furnizorilor, salariaţilor, acţionarilor. O întreprindere devine eficace atunci când reuşeşte să identifice şi să controleze interactivitatea dintre sursele externe şi interne de dezvoltare, răspunzând cât mai bine aşteptărilor partenerilor externi.

O întreprindere devine productivă atunci când s-a optimizat capacitatea ei de a produce un bun sau un serviciu la un moment dat. Productivitatea se măsoară printr-un ansamblu de rate, stabilita ca raport între rezultatele obţinute şi mijloacele utilizate.

În aceste condiţii, putem considera că o întreprindere este **performanţă** atunci când este, în acelaşi timp, şi productivă şi eficace. Rezultă, astfel, că performanţa este o funcţie de două variabile, productivitatea şi eficacitatea, combinaţia dintre ele reflectând nivelul de performanţă a unei firme. În timp ce eficacitatea reflectă gradul de îndeplinire a aşteptărilor externe, productivitatea este măsurată prin gradul de îndeplinire a aşteptărilor mediului intern al întreprinderii.

Măsurarea performanţelor este o condiţie necesară pentru a asigura progresul unei entităţi, dar nu suficientă. Se spune ca un progres care nu este măsurat nu există. Dar, măsurarea nu este un scop în sine, ea face ca reuşita să fie recurentă în măsura în care generează acţiunea şi dezvoltarea durabilă.

Efectuarea analizei activităţii economico-financiare necesită folosirea unui sistem de informaţii care să permită cunoaşterea tuturor fenomenelor şi proceselor care au loc în interiorul întreprinderii şi în afara ei. Pe baza acestor informaţii se pot cunoaşte rezultatele obţinute de unităţile economice, factorii care acţionează asupra formării lor şi se pot lua decizii pentru reglarea şi redresarea activităţii fiecărei întreprinderi. Contul de Profit şi Pierderi constituie principala sursă de informaţii utilizată în analiza performanţelor firmei; el detaliază rezultatul obţinut prin evidenţierea veniturilor şi cheltuielilor după natura lor, şi a rezultatului exerciţiului pe categorii de activităţi şi pe total.

Complexitatea fenomenelor şi proceselor economice şi varietatea situaţiilor particulare în care se desfăşoară activitatea diferitelor întreprinderi fac imposibilă folosirea unui indicator unic de măsurare a performanţelor. Proliferarea indicatorilor de performanţă ridică o serie de probleme legate, pe de o parte, de alegerea indicatorilor şi a metodei de calcul, iar pe de altă parte, de semnificaţia acestor indicatori pentru întreprinderile şi pentru

partenerii săi. Matricea de alegere a indicatorilor de performanţă permite definirea priorităţilor şi, a sferei de aplicare a diferiţilor indicatori.

Înainte de a arata interesul practic al *măsurării performanţelor*, se impune o alta precizare conceptuala: ce este "măsurarea performanţelor", cum se apreciază ,,măsura" data unei performanţe? Măsurarea performanţelor "*este procesul care permite legarea unui concept abstract de indicatori empirici.*

Măsura unei performanţe se obţine prin însumarea următoarelor elemente: Valoarea reală + Eroarea sistematică + Eroarea aleatoare

Valoarea reală este măsura ideală care corespunde perfect fenomenului studiat.

Eroarea sistematică este determinată de limitele instrumentelor de măsurare, iar cea *aleatoare* decurge din circumstanţe particulare.

Rezultatul măsurării performanţelor este fiabil dacă eroarea sistematica este minimă, iar ,,măsura" obţinută este apropiată de adevărata valoare. Aprecierea fiabilităţii măsurării performanţelor este delicată deoarece valoarea reală, adevărată este în general dificil de estimat. Ea este determinata, pe de o parte, de evoluţia evenimentelor, activităţilor, proceselor ce se desfăşoară în întreprindere, iar pe de alta parte, de constrângeri reglementare şi metodologice.

Interesul general al **măsurării performanţelor**, indiferent de nivelul la care se operează, rezulta din faptul ca aceasta:

- permite celor interesaţi să cunoască stadiul de avansare în desfăşurarea acţiunilor;
- permite aprecierea rezultatelor obţinute în raport cu eforturile depuse;
- poate servi la justificarea investirii unor mijloace suplimentare;
- facilitează determinarea acţiunilor prioritare şi elaborarea planurilor de punere în aplicare;
- concretizează angajamentele fiecăruia (persoană, departament etc.) la ameliorarea gestiunii.

Măsurarea performanţelor este o condiţie necesară pentru a asigura progresul unei entităţi, dar nu suficientă. Se spune că un progres care nu este măsurat nu există, dar măsurarea nu este un scop în sine; ea face ca reuşita să fie recurentă în măsura în care generează acţiunea. Aşa cum am arătat, măsurarea performanţelor reprezintă, totodată, o direcţie de interes prioritar şi pentru normalizarea contabilă internaţională.

NEGOCIEREA ŞI TOCMEALA ÎN AFACERI

Prof. Florina Bărbuceanu
Colegiul Tehnic – Motru

Negocierea este o încercare a doi sau mai mulţi parteneri de afaceri de a ajunge la un compromis reciproc acceptabil, în cazul în care interesele partenerilor, prin natura lor divergente, sunt considerate de către toate părţile justificate şi acceptabile. Într-o negociere se caută ajungerea la un compromis luând în calcul mai mulţi factori – preţul, condiţiile de livrare, garanţiile, termenele de livrare, condiţiile de plată etc.

Tocmeala este o încercare de obţinere a unor avantaje unilaterale fără a putea demonstra obiectiv justeţea acestui demers. De obicei se apelează la o anumită formă de şantaj sau se aruncă în joc tot felul de factori subiectivi – apelul la sentimente, rugăminţi etc. O tocmeală se face, de obicei, în jurul unui singur punct, cel mai adesea preţul.

În afaceri este recomandabilă negocierea, tocmeala nefiind negociere, ci speculaţie.

Arta de a negocia și reușita unei afaceri în cadrul unei ședințe de negociere

Negocierea a fost nu o singură dată asemuită unei partide de şah. Fiecare jucător îşi mută piesele în aşa fel încât să câştige partida.

În afaceri trebuie bineînţeles să câştigi dar şi să-ţi asiguri continuitatea câştigurilor. De aceea este necesar să negociezi în aşa fel încât partenerul să dorească a face în continuare afaceri cu tine. În cadrul oricărei negocieri este necesară asigurarea unui climat sau atmosferă de afaceri, respectiv de negociere. Climatul de negocierea poate să fie dificil, intransigent, încordat. Negocierea mai poate fi impulsivă, îndelungată sau întortocheată. De asemenea, la anumite negocieri climatul poate fi cald, prietenos şi creativ. Negociatorii sunt nedumeriţi adeseori în privinţa modului de a acţiona. De aceea trebuie să se aibă în vedere câteva aspecte:

– perioada critică în formarea climatului. Perioada critică în formarea climatului este scurtă, adesea foarte scurtă. Ea poate fi chiar la nivelul secundelor. Atmosfera creată în această perioadă, în care părţile sunt împreună în afara negocierilor, va fi alertă sau letargică. Modul în care decurg discuţiile, care este ordinea în care se vorbeşte şi cât de mult, se stabileşte tot în această perioadă.

– procesul creării climatului de negociere – adică ce se întâmplă în mod uzual atunci când cele două părţi se aşează la masa tratativelor şi începând discuţiile despre afaceri. La început, negociatorii se întâlnesc şi se salută. După unul, două minute, părţile se aşează la masa tratativelor începând discuţiile despre afaceri. Încă din aceste momente negociatorii încep să simtă reacţiile celeilalte părţi în ceea ce priveşte negocierea.

Ce fel de atmosferă dorim să avem?

Climatul optim ar trebui să fie: - cordial; - de colaborare; - vioi; - propice afacerilor. O atmosferă cooperantă nu se poate obţine imediat ci se face în timp şi cu tact. Problemele de afaceri nu se vor discuta imediat după începerea întâlnirii.

Cele două părţi trebuie să aibă suficient timp pentru a ajunge pe. aceeaşi lungime de undă, să-şi aducă gândirea şi comportamentul la un numitor comun. De aceea este necesar ca subiectele abordate să fie neutre, fără a fi legate de afaceri propriu-zise. De exemplu, se poate discuta despre experienţe recente (ce fel de zi a avut oaspetele) sau subiecte exterioare (fotbal, golf, evenimente de ultimă oră).

Tipuri de negociere în afaceri

Nu toți oamenii fac distincția între negociere şi tocmeală. O cale de compromis a fost găsită considerând că acestea sunt cazuri particulare ale unei negocieri definite într-un sens larg. Practic au fost definite două modele pentru negociere:

– negocierea cu orientare integrativă (win-win) care înseamnă o încercare a doi sau mai mulți parteneri de a ajunge la un compromis reciproc acceptabil in cazul in care interesele partenerilor prin natura lor divergente sunt considerate de toate părțile justificate si acceptabile.

– negocierea cu orientare distributivă (win-lose) in care negociatorul caută, cu orice preț, să găsească chiar să impună o soluție care să-i fie favorabilă în detrimentul intereselor celeilalte părți adică tocmeala.

De multe ori tocmeala se reduce la un simplu șantaj din partea clientului care cumpără un produs şi care spune: *dacă nu-mi faceți această reducere nu cumpăr!*

În termenii teoriei jocurilor domeniul matematic folosit pentru modelarea negocierii şi, mai general, în modelarea comportamentului şi a strategiilor consumatorilor, negocierea win-lose corespunde unui joc cu suma nulă, adică tot ce câștigă unul pierde celălalt, ceea ce nu se va întâmpla în negocierea win-win.

ATITUDINEA LUI EMINESCU
faţă de problema evreiască

Prof. Marinela Pîrvulescu
Energetic – Târgu Jiu

Problema izraelită constituie una din preocupările constante ale lui Eminescu încă de la începuturile activităţii sale publicistice, primele marginalii fiind regăsite în *Curierul de Iaşi*, începând cu 25 iunie 1876 şi continuând cu articole ample în *Timpul* până la sfârşitul anului 1882.

Încercarea de surprindere a atitudinii lui Eminescu faţă de problema evreiască se anunţă, încă dintru bun început, una dificilă, deoarece opinia publică a interpretat criticile sale la adresa evreilor de pe o poziţie rasială, etichetându-l drept „antisemit".

În ceea ce priveşte problema izraelită, trebuie menţionat dintru început că articolele critice la adresa evreilor nu au un fundament religios sau naţional, ci economic. Cu prilejul modificării articolului 7 din Constituţie, Eminescu nota: „*În această oră de apropiere generală, când România dă într-adevăr din toată inima posibilitatea ca izraeliţii să devină cetăţeni ai ei, ne simţim datori a vorbi în spiritul păcii şi a reaminti că nu ura contra rasei izraelitei, nu patima, nu prevenţiuni religioase ne-au silit a menţine un atât de strict punct de vedere, ci mai cu seamă natura ocupaţiilor economice ale evreilor*". „*Dacă statul român ar fi puternic – ceea ce un stat liberal nu poate fi, căci el renunţă la puterile sale în favoarea individului – dacă naţia română ar fi economiceşte puternică – ceea ce o naţie agricolă nu poate fi, căci valoarea producerii ei e mărginită într-un mod fatal – atunci chestiunea izraelită n-ar fi un pericol, ba nu s-ar fi născut niciodată*"[85] , nota Eminescu la 27 febr. 1979.

George Călinescu în articolul „*Eminescu la ordinea zilei*" din „*Naţiunea*" (28 apr.1946) susţine substratul economic al articolelor eminesciene îndreptate împotriva evreilor. „*Oriunde e teren pentru neagra speculaţiune, evreul e-acasă*"[86]. Evreii sunt consideraţi drept „*clasa sterilă*" care speculează şi transmit bunurile fără a fi participat la producerea lor. În concepţia lui

[85] Mihai Eminescu, Opere, vol VI, Publicistică, Ed. Gunivas, Chişinău, 2008, p.56
[86] Idem, vol. V Publicistică, p. 239

Eminescu, „*comerţul e o mişcare parazitară, prin care produsul muncii trudnice a ţăranului şi a proprietarului, trecând prin mâinile unui terţ, se scumpeşte atât în dauna producătorului, cât şi în dauna consumatorului*". Poziţia critică adoptată de Eminescu are drept cauză fundamentală ocupaţiile neproductive ale evreilor, aceştia erijându-se în exploatatori.

Ocupaţia economică a evreilor e pusă în discuţie şi de către alţi cercetători. Carol Iancu în „*Les juifs en Roumanie (1866-1919)"* identifică ţăranii ca fiind singurul element productiv, în vreme ce evreii au parte de o atitudine critică deoarece poziţia lor este aceea de intermediari neproductivi.

În lucrarea „*Le Saint-Siege et la Roumanie moderne (1856-1866)",* I. Dumitriu–Snagov analizează condiţiile de viaţă ale locuitorilor ţării din această perioadă, în legătură cu confesiunile religioase practicate, surprinzând şi situaţia evreilor. Pe aceştia îi caracterizează drept o populaţie alogenă „deplasată în majoritatea ei la începutul secolului mai ales din Rusia şi Polonia în Moldova". După aprecierea aceluiaşi autor, evreii „deţineau în mâinile lor în special comerţul". Pe baza mai multor documente se atestă o deplasare masivă de evrei în Principatele Române, în timpul ocupaţiei austriece din 1854 – 1857". Legislaţia consulară era favorabilă intereselor acestor „*Untertanen*" – „supuşi" ai Austriei şi Prusiei – „ca şi comerţului şi în general infiltraţiilor în economia ţării". Au fost stimulate „numeroase investiri de capital străin, legate de administraţia militară a ocupanţilor"[87].

În articolele ce vizează problema evreiască, Eminescu se foloseşte de unele studii apărute în epocă pe baza analizării situaţiei la care s-a ajuns în Galiţia, precum şi în Bucovina (aflată sub stăpânire austriacă) şi unde nu existau restricţii legale.

„*Austria a urmat curentului general, desfiinţând în anul 1868 legea contra uzurii, dar de atunci s-au produs fapte şi împrejurări economice atât de anormale şi înspăimântătoare, încât legiuitorul a fost silit a introduce în iulie 1877 pentru Galiţia şi Bucovina o lege specială spre a înfrâna şi a pedepsi abuzurile uzurare*"[88], scria Eminescu în 1879. Eminescu mărturiseşte că are acces la cunoaşterea aspectelor problemei prin studierea cercetărilor făcute în Galiţia şi Bucovina de către autorităţile publice administrative şi judecătoreşti, revelările produse cu ocazia dezbaterii legii din iulie 1877 în Corpurile legiuitoare ale Austriei şi prin diferite scrieri. Pentru Bucovina, în special recomandă studiul asupra naturii şi efectelor uzurii făcut de Platter, profesor la Universitatea din Cernăuţi (Der Wucher in der Bucovina). Despre uzurari,

[87] I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint Siege Et la Roumanie moderne(1856-1866)* apud Al. Oprea, In căutarea lui Eminescu gazetarul, p.143
[88] Eminescu, Opere, Vol.VI, ed. citată, p.112

Eminescu vorbeşte în termenii cei mai aspri, considerând că „*sunt organizaţi ca o ceată de tâlhari. Agenţii lor descoperă pe industriaşul sau pe ţăranul nevoiaş, îl înşală fără sfială*". În anul 1874 cel puţin 10.000 de ţărani din provinciile de dincolo de Lutha şi-au pierdut proprietăţile din cauza datoriilor. Dacă lucrurile ar continua aşa, „*vor dispărea ţăranii, care sunt o condiţiune pentru puterea şi pentru existenţa statului*"[89]. Bucovina fiind o ţară agricolă, era lesne de înţeles că cei afectaţi de efectele uzurii erau ţăranii, micii proprietari. În urma legilor din 1848 şi 1855, ţăranii dobândiseră dreptul de proprietate şi libertatea; legiuitorul nu s-a gândit însă la măsurile tutelare pentru a-i putea ajuta pe aceştia în lupta cu capitalismul. Lipsa de instrucţie şi de experienţă, o moralitate îndoielnică fac din ţăran „*prada uneltirilor uzurare a speculanţilor la care el e nevoit a se adresa*". După Platter, nu se observă nici o evoluţie a ţăranului din Bucovina în cei 100 de ani de anexare la Imperiul Austro–Ungar, el rămânând „*o fiinţă cu totul nedezvoltată sub raportul moral şi intelectual, care are trebuinţă de ajutor faţă mai ales cu speculantul rafinat*"[90].

Creditorii sunt astfel recrutaţi mai ales din rândul ţăranilor, nu numai pentru acoperirea unor nevoi economice, ci şi pentru datorii de lux, de consumaţiune". „*Cârciuma e locul de predilecţie în care se contractează datoriile*." Apoi se stipulează dobânzi pe lună, pe săptămână, se adaugă dobânzi la dobânzi, se stipulează clauză penală şi apoi se încheie poliţă prin notariat. „*Actul ce constată datoria cuprinde o sumă care reprezintă de mai multe ori suma primită*". Poliţa este preferată de „speculant", deoarece ea ascunde manipulările uzurare iar din cauza procedurii sumare şi din cauză că debitorul nu e în stare a se înfăţişa la tribunalul depărtat comercial spre a face contestaţiile.

Statisticile alcătuite şi consultate referitoare la naţionalitatea creditorilor indică în proporţie mare pe evrei. „*Speculanţii, în cea mai mare parte izraeliţi, nu puteau a-şi însuşi imobilele debitorilor lor şi erau ameninţaţi de legea contra uzurii*". Însă în anul 1867, izraeliţii dobândesc dreptul de a avea imobile, iar în anul 1868 se înlătură legea contra uzurii. Efectul imediat este aparent sporirea posibilităţii de a dobândi credit şi înmulţirea vânzărilor silite ale imobilelor debitorilor. Urmărind îndeaproape statistica vânzărilor silite în anii 1864 şi 1865 (an marcat de cea mai mare mizerie datorită proastei recolte), dar şi după introducerea libertăţii prin legea din iunie 1868, adică vânzările silite din anii 1875, 1876 şi 1877, Eminescu constată că faţă de 1865 în 1877 vânzările silite din Bucovina au fost de 12 ori mai multe (68 de vânzări silite în 1865 faţă de 817 în anul 1877). Alarmant este faptul că ţăranul agricultor câştigă şi de 10

[89] Ibidem
[90] Ibidem, p.113

ori mai puţin decât capitalistul. Dr. Rydzowski, în raportul său către Cameră în privinţa legii din iulie 1877 afirmă că „*folosul capitalismului în Galiţia întrece de 3, 5 şi de 10 ori câştigul ce-l poate avea agricultorul din pământul său sau industriaşul din industria sa*". Mizeria economică este evidentă, de vreme ce multe din vânzările silite sunt pentru plata unor creanţe de numai 2-3 florini, aşa cum constată şi ministrul de justiţie Kaserer.

Platter dovedeşte că pentru Bucovina e falsă concluzia că în urma înlăturării legii contra uzurii condiţiile de creditare ar fi uşoare. Spre exemplu în anul 1875 s-a vândut un imobil în valoare de 250 florini pentru o datorie de 90 creiţari (!), în 1876 s-au săvârşit vânzări silite pentru datorii infime (1 fl. 36 de creiţari sau 2 fl. 50 cr.). De notat este că în acele sume pentru care s-au săvârşit vânzările silite se regăsesc pe lângă capitalul datorat şi dobânzile. Conform calculelor lui Platter dobânzile au oscilat pornind de la un minim de 33,96 % în 1877 şi ajungând până la 185 %.

Menţionăm faptul că insistarea asupra textelor publicisticii eminesciene nu este întâmplătoare, pentru că ea justifică atitudinea critică a lui Eminescu asupra evreilor, aceasta având un fundament economic social şi moral.

Eminescu atrage atenţia încă de la început, asupra faptului că sloganul revoluţiei franceze „*libertate, egalitate, fraternitate*" rămâne o formă fără fond în măsura în care aceste bunuri nu sunt rezultatul firesc al unei înalte dezvoltări economice. Problema izraelită se leagă indisolubil de perspectiva economiei româneşti. În articolul „*Rezultate ale uzurii în România*", Eminescu porneşte în demersul său deconspirativ ce vizează evreii de la contextul social, politic şi istoric. Are în vedere mai întâi momentul 1859 care marchează obţinerea libertăţii absolute pentru creditor de a-şi stipula, pentru lucrurile date împrumut, foloase de orice fel şi nelimitate. Înaintea legii rurale de la 1864 proprietarii îşi exploatau moşiile cu capitalul în muncă şi în banii ce primeau de la săteni (Tocmai de aceea se calcula venitul moşiilor după numărul clăcaşilor ce dădeau dijmă proprietarilor). Prin legea din 1864, sătenii au fost emancipaţi de clacă şi de dijmă; pe lângă libertate, li s-a recunoscut dreptul de proprietate asupra unei mici părţi de pământ pentru care erau obligaţi a plăti. Legiuitorul însă nu a făcut nimic pentru a-i oferi sprijin locuitorului sătean, pentru a-l susţine şi a-l apăra şi mai ales a-i înlesni sumele de care ar fi avut nevoie pentru plata impozitelor, pentru întreţinerea gospodăriei. Ţăranul „*este împovărat de varii obligaţii, tocmele pentru munci agricole*"[91], astfel încât sub regimul libertăţii, săteanul a ajuns într-o stare mult mai rea de cum fusese înaintea legii rurale. Prin aceeaşi lege din 1868, revăzută în anul 1872, s-a

[91] Ibidem, p.119

introdus şi un aliniat referitor la executarea silită. „*În caz când, după îndemnul şi execuţiunea consiliului comunal, locuitorii vor arăta îndărătnicire sau vor dosi din comună, consiliul îndată va cere de la subprefectura locală a-i trimite ajutor de dorobanţii necesari în executarea locuitorilor îndărătnici sau fugari*"[92].

La analiza diferitelor tocmeli agricole, Eminescu constată că dobânda plătită de sătean pentru ceea ce primeşte în pământ sau nutriment, nu e mai mică de 84,90 %, dar în cele mai multe cazuri ea ajunge la 164 %, la 200 %, 250 %, chiar 300 % . Dacă astfel stau lucrurile în Muntenia unde „ exploatarea mizeriei săteanului" e săvârşită de proprietari sau arendaşi creştini, cum stau lucrurile oare în Moldova unde exploatatorii sunt izraeliţi, pe aceştia nelegându-i nici istorie comună, nici sacrificii comune de clasa exploatată? Mizeria ţăranilor a avut drept consecinţe o rată a mortalităţii mai mare, dar şi imoralitatea crescândă, dovadă în acest sens fiind numărul din ce în ce mai mare de zile de arest; un alt fenomen cauzat de mizerie este în mod surprinzător pentru epoca descrisă emigraţia populaţiei din România în Bulgaria, în Serbia şi chiar în Basarabia.

În 13 iunie 1879, Eminescu publică în Timpul cea de-a treia parte din amplul demers analitic „*Chestiunea izraelită*", intitulată „*Industrie şi comerţ*". Porneşte de la premisa că, aşa cum susţinuse şi până atunci, „ România e o ţară agricolă". Nu contestă faptul că industria şi comerţul sunt de mare însemnătate pentru economia unui stat, dar ele nu pot exista în mod firesc deoarece în ţară nu există o adevărată bancă menită a înlesni necesităţile impuse de comerţ şi industrie. Lipsa de capital, dar şi o anumită ignoranţă în ceea ce priveşte solvabilitatea sau pregătirea străinilor în sectoarele de industrie în care licitau au generat acapararea acestor sectoare de către străini. Statul a oferit străinilor, îndeosebi izraeliţilor, privilegiul „*de-a mânui capital public, veniturile bugetului statului, al judeţelor, al comunelor*". Străinii au avut şansa de a-şi constitui capital cu banii publici.

Mizeria clasei mijlocii este surprinsă de publicaţiile inserate în „*Monitorul*" ce au drept scop vânzarea a câte-o casă pentru impozit neplătit în valoare de numai 20 lei noi. Şi mortalitatea mare a populaţiei ortodoxe din Bucureşti în raport cu natalitatea mică devine indicator al mizeriei. În paralel, Eminescu surprinde, ca semn al bunăstării natalitatea mai mare decât mortalitatea în cazul evreilor. Pentru a susţine cele afirmate, Eminescu citează statistica oficială pe anul 1875 cu natalitatea şi mortalitatea românilor şi evreilor din principalele oraşe ale Moldovei. Scăderea populaţiei române semnalată în oraşele Moldovei este contraponderată de creşterea numărului evreilor.

[92] Ibidem, p.120

Dacă odinioară Bucureştiul se diferenţia prin industria prelucrării mătăsurilor, a pielăriei, prin căldărărie, şelărie, „astăzi, constată Eminescu, nu mai există acele industrii şi trebuinţele le satisfacem cu obiecte importante”[93]. În schimb, Bucureştiul e populat de comercianţii izraeliţi care vând produse importate.

Preocuparea faţă de „*chestiunea izraelită*” ajunge să ocupe primul plan în articolele lui Eminescu într-un moment anume, atunci când se discută cu aprindere – nu numai la noi în ţară, dar şi în cercurile politice şi în presa de peste hotare – problema modificării articolului 7 din Constituţie, cerinţă formulată de Congresul de la Berlin ca o condiţie a recunoaşterii independenţei României.

Trebuie amintit faptul că în 1857 era votat un amendament care stipula, în chip special, drepturi pentru „*cultele necreştine*”. În 1866, Constituţia include art. 7 care prevedea că „*Numai străinii de rit creştin pot obţine calitatea de român*”. Aşadar, în calea obţinerii cetăţeniei române se interpunea un obstacol care ţinea de religia profesată, excluzându-se, la modul absolut, cei care nu erau creştini, în speţă evreii. Măsura viza atât evreii veniţi de curând, cât şi pe cei ce locuiau în acest spaţiu de generaţii. Circularele lui Brătianu din 1867 constituiau declaraţia de război lansată de burghezia română împotriva burgheziei evreieşti, deţinătoarea capitalului financiar.

Eminescu ia poziţie faţă de impunerea Congresului de la Berlin care lega recunoaşterea independenţei câştigată prin sacrificiul românilor de o problemă de competenţa organelor legislative interne. În acest sens, Titu Maiorescu consideră dispoziţia Tratatului de la Berlin „*o umilire nemeritată!*” Dincolo de reacţia de moment, Eminescu e interesat de problema evreiască şi începe s-o studieze cu seriozitatea ce-l caracterizează. La 27 iunie 1879, subliniază că articolul 7 lovea în evreii care meritau a avea drepturi „*şi această injustiţie suntem oricând gata de a o recunoaşte şi de a o drege, dând deplină satisfacţie exigenţei umanitare. Şi aceasta o vom face-o de-ar exista art. 44 sau de n-ar exista, adică independent de orice amestec al străinătăţi*”[94].

Articolul 44 din Tratatul de la Berlin, preconizând că, în România, distincţia de credinţe religioase şi de confesiuni nu trebuie să constituie un motiv de excludere de la obţinerea de drepturi civile şi politice, putea să pară că cere naturalizarea imediată şi globală a tuturor străinilor din ţară, şi, în primul rând, a evreilor.

[93] Ibidem, p.128
[94] Ibidem, p.172-173

Eminescu pledează în articolele sale de dinaintea Constituantei, pentru acordarea naturalizării acelor evrei care vor să devină români şi o merită, care „*se identifică cu ţara*".

Asimilarea acestora este un proces de lungă durată, dovadă fiind chiar istoria unora dintre ţările semnatare ale Tratatului de la Berlin. O analiză amănunţită face în cazul Prusiei în serialul său de articole Cestiunea izraelită. Demersul lui Eminescu vizează şi implicaţiile economice şi sociale ale unei posibile naturalizări nediferenţiate. Evreii prin ocupaţiile lor, alcătuiesc „*clasa de mijloc*", iar legislaţia liberală este „*exclusiv în favoarea acestei clase*", nu în favoarea ţărănimii. Efectul ar fi unul previzibil: se creează pericolul ca evreii să devină „*stăpânii privilegiaţi*", iar ţăranul „*slugă*" la ei. El pledează pentru acordarea drepturilor civile şi politice evreilor fără compromiterea intereselor naţionale şi economice ale românilor. Punctul nevralgic îl reprezintă dreptul de cumpărare a proprietăţilor rurale. În măsura în care evreii deţineau capital, Eminescu anticipează prin acordarea dreptului de cumpărare a proprietăţilor rurale posibila expropriere a naţiei româneşti din ţară.

După cum se observă, Eminescu nu discută niciodată problema izraelită izolat de ansamblul proceselor economice şi sociale ale ţării, înţelegând prea bine că „*răul cel mare*" sălăşluieşte în înseşi bazele societăţii care-l face pe ţăran predispus „*la cea mai inumană exploatare din partea capitalului*". Articolul din 23 iunie 1879 este relevant pentru poziţia sa: „*Cu multă greutate, cu destul chin, poate, şi este speranţa că se va dezlega cestiunea evreilor, şi independenţa, deja destul de scump plătită, nu va fi recunoscută: va rămâne însă de dezlegat o cestiune gravă şi mai grăitoare, cestiunea vieţii noastre publice [...] Vom fi un stat independent, cum vom face uz de această independenţă, aceasta e cestiunea cea mare*".

Anumite articole şochează prin duritatea limbajului şi abordate extrapolat ar putea deveni argumente în susţinerea unei atitudini antisemite. Numai că aparenţele sunt înşelătoare, pentru că articolele eminesciene se fundamentează pe argumente de ordin istoric, social, economic.

Bibliografie

Bădescu, Ilie, *Sincronism european şi cultură critică românească*, ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2003
Bădescu, Ilie, *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994;
Eminescu, Mihai, *Opere V. Publicistică* , Ed. Gunivas, Chişinău, 2008;
Eminescu, Mihai, *Opere VI.. Publicistică* , Ed. Gunivas, Chişinău, 2008;
Ibrăileanu, G., Spiritul critic în cultura românească, Ed. Junimea, Iaşi, 1970;
Murăraşu , Dumitru, *Naţionalismul lui Eminescu*, Ed. Pacifica, Buc ureşti, 1994;
Oprea, Al., *În căutarea lui Eminescu gazetarul,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1983;
Popescu, Cristian Tiberiu, *Eminescu. Antiteza,* Ed. Libra, Bucureşti, 2000;
Vatamaniuc, D. *Publicistica lui Eminescu 1870-1877,* Ed. Junimea, Iaşi, 1985

TITU MAIORESCU – SPIRITUS RECTOR al culturii române

Prof. Gabriela Ionescu
Colegiul Tehnic Nr. 2 – Târgu Jiu

> Don Quijote credea că morile de vânt sunt uriași.
> Oamenii de rând cred că uriașii sunt mori de vânt.
> Titu Maiorescu

Titu Maiorescu rămâne în istoria culturii române intelectualul cu vocaţie de întemeietor, iar dovada incontestabilă a acestei afirmaţii o constituie întreaga sa activitate, în care a abordat fenomenul cultural românesc ca întreg, nelimitându-se la o singură arie culturală.

Ideile sale cu privire la cultura vremii în care a trăit au fost transpuse în binecunoscutele sale lucrări, *Critice*, *Logica*, *Discursuri parlamentare*, *Scrieri de tinereţe*, *Jurnal şi epistolar* ş.a., pentru că „*scriem, pentru a ne răspândi gândirea mai departe decât o duce vorba*, spunea Titu Maiorescu. *Vorba nu poate trăi mult nici în timp, nici în spaţiu. Rostită acum, ea amuţeşte apoi; auzită aici, ea se pierde acolo. Uneori o prinde cel ce o aude şi îşi aduce aminte de ea, o poartă chiar din loc în loc. Dar tot nu mai este vorba dintâi; aducerea aminte e necredincioasă; vorba purtată de altul nu e gândul vorbitorului, ci graiul purtătorului. De aceea sunetul trecător caută a se transforma în literă statornică".*

Darul oratoriei, al elocvenţei, pe care Titu Maiorescu îl avea din plin, s-a manifestat în prelegeri publice şi în discursuri ce au avut un rol semnificativ în culturalizarea maselor. Prelegerile publice, calităţile sale excepţionale de orator au fost puse în slujba unor mize mari care priveau destinul ţării. Expuse în discursuri logice, foarte bine argumentate, pledoariile sale parlamentare cu privire la reorganizarea învăţământului rural, la introducerea limbii române ca materie de studiu în licee, la organizarea învăţământului politehnic, la sprijinirea ardelenilor în revendicările lor naţionale, reprezintă tot atâtea probe de responsabilitate şi de intuire exactă a nevoilor vitale ale ţării.

Dintre sferele de cultură asupra cărora Maiorescu a avut un cuvânt de spus ne vom referi în acest studiu la următoarele: limbă şi literatură română, drept şi filosofie.

1. LINGVISTICĂ. În domeniul lingvistic Titu Maiorescu a adus o însemnată contribuţie prin studiile *Despre scrierea limbei române* – 1866, *Limba română în jurnalele din Austria* – 1868, *Beţia de cuvinte* – 1873, *Neologismele* – 1881, *Oratori, retori şi limbuţi* - 1902. Prin aceste scrieri, Maiorescu susţine alfabetul latin, principiul ortografiei fonetice, îmbogăţirea vocabularului cu neologisme doar când este necesar, pledează pentru folosirea inteligentă a limbii şi îi combate pe cei care strică limba prin exprimări improprii şi exagerări deloc necesare.

Despre scrierea limbei române apare din necesitatea unor lămuriri care nu fuseseră date de forurile avizate, cu privire la normele scrierii corecte, într-un moment de răscruce al limbii române: alfabetul latin luase locul celui chirilic, dar fără a se elabora o metodologie care să arate cum trebuia să se facă această schimbare. „*În momentul în care românii s-au pătruns de adevărul că limba lor este o limbă romană,* ne spune Maiorescu*, în acel moment şi forma exterioară sub care avea să se prezente aceasta, adecă scrierea sau, exprimată prin elementele ei, literile trebuiau să fie luate tot de la romani. Şi astfel, alfabetul slavon, care învălea mai mult decât revela limba română, şi pe care îl primisem numai dintr-o oarbă întâmplare externă, fu alungat din scrierea noastră cea nouă şi fu înlocuit prin alfabetul latin.*". De aceea, Maiorescu a luat asupra sa această sarcină, marcând o serie de schimbări necesare: criticul a studiat fiecare sunet al limbii, în parte, şi a căutat corespondentul grafic latin adecvat; mare parte a alfabetului de azi păstrându-se aşa cum a conceput-o el atunci.

2. LITERATURĂ ŞI CRITICĂ LITERARĂ. În ceea ce priveşte literatura, Titu Maiorescu a elaborat o serie de studii prin care a pus bazele criticii literare româneşti şi a recunoscut valoarea unor scriitori care au rămas pentru totdeauna printre clasicii literaturii noastre: *În contra direcţiei de azi în cultura română* - 1868, *Direcţia nouă în poezia şi proza română* - 1872, *Literatura română şi străinătatea* -1882, *Poeţi şi critici* -1886, *Comediile domnului Caragiale* - 1886, *Eminescu şi poeziile lui* - 1889 ş.a.

Primul dintre acestea, **O cercetare critică a poeziei române de la 1867***,* este considerat, pe bună dreptate, studiul care a dus la apariţia criticii literare româneşti. Maiorescu este cel dintâi care, în această

lucrare, defineşte poezia şi observă că orice operă de artă are un conţinut de idei şi o formă (cuvintele, în cazul poeziei) şi îi sfătuieşte pe critici să se ocupe în analizele lor asupra poeziei de ambele aspecte. Concluzia finală a studiului şi îndemnul lui Titu Maiorescu sunt cuprinse în următoarele cuvinte: „*O critică serioasă trebuie să arate modelele bune câte au mai rămas şi să le distingă de cele rele şi, curăţind astfel literatura de mulţimea erorilor, să prepare junei generaţiuni un câmp liber pentru îndreptare*".

În 1868 publică studiul critic **În contra direcţiei de azi în cultura română**, care conţine o analiză profundă a stadiului în care se afla atunci cultura noastră. În această lucrare, criticul luptă împotriva minciunii prezentă în toate manifestările spiritului public, constată falsul pe care se întemeia cultura, adică inadaptarea aparenţelor, a formelor străine împrumutate, la realitatea românească: „*Viţiul radical în toată direcţia de astăzi a culturei noastre este neadevărul [...], neadevăr în aspirări, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare ale spiritului public*". Lucrarea cuprinde temele majore ale criticii culturale maioresciene şi junimiste în acelaşi timp în domeniul limbii, literaturii, culturii, politicii româneşti. Criticul consideră că, de vreme ce nu avem instituţii sau experienţă în domeniul politic, cultural şi chiar artistic, pe care să se aşeze formele împrumutate, acestea vor rămâne nişte forme goale, fără fond, iar cultura românească nu va fi pe măsura celei occidentale. Pledează pentru descurajarea mediocrităţii şi a *formelor fără fond*, deşi nu este întru totul împotriva preluării acestor forme din culturile occidentale, ci le găseşte justificate în cazul în care sunt adaptate la specificul naţional şi dacă sunt prevalate de crearea fondului.

Dar după un studiu profund negativ, în care sunt scoase în evidenţă şi stigmatizate erorile epocii, pentru ca demersul său critic să fie complet, Maiorescu trebuia să ne ofere şi un studiu pozitiv, în care să arate ce este bine şi demn de urmat. Astfel, apare patru ani mai târziu **Direcţia nouă în poezia şi proza română**, o încercare de „*a restabili adevărul în drepturile lui*". În concepţia cultural-estetică a lui Maiorescu acest studiu reprezintă o etapă a construcţiei, a afirmării noilor valori. El fixează valorile literare ale momentului într-un tablou de vastă întindere, recunoscându-i ca reprezentanţi de seamă ai direcţiei noi, în poezie, pe Vasile Alecsandri (deşi acesta făcea parte din generaţia paşoptiştilor) şi pe Mihai Eminescu, „*poet în toată puterea cuvântului*", iar în proză pe Ioan Slavici, Al. Odobescu, Iacob Negruzzi.

3. DREPT. Referitor la domeniul juridic, absolventul de drept Maiorescu nu putea rămâne indiferent la elucubraţiile susţinute de S.Bărnuţiu, care afirma că dreptul românilor este dreptul roman, anulând astfel veacurile de evoluţie a ştiinţei juridice. În acest sens a scris studiul ***Contra Şcoalei Bărnuţiu*** (1868) în care aduce argumente puternice, organizate metodic, împotriva acestor idei. E.Lovinescu a afirmat că acest studiu este primul model al polemicii maioresciene, iar autorul a fost considerat primul polemist român a cărui armă principală era logica: „*cel mai mare spirit critic al nostru, Titu Maiorescu, s-a întâmplat să fie şi polemistul cel mai puternic*".

4. FILOSOFIE. Filosofia este un alt domeniu ale cărui baze au fost puse de Maiorescu. *Filosofia e o ştiinţă divină,* mărturisea el în Jurnal*, am părăsit acum orice alt studiu secundar.*

Pe lângă **Scrierile de tinereţe** care evidenţiază predominanta filosofică a gândirii şi a preocupărilor sale, **Prelegerile de logică** din 1863, sau **Elemente de logică pentru gimnazii** din 1858, o altă operă fundamentală a lui Titu Maiorescu, care a fost carte de căpătâi pentru şcoala filosofică românească, este **Logica**.

Manualul de Logică scris de Titu Maiorescu a fost una dintre lucrările cele mai influente ale culturii şi învăţământului românesc şi nici nu se putea altfel, dat fiind că autorul este cel care a pus bazele şcolii româneşti de filosofie şi logică, contribuind în aceeaşi măsură la modernizarea şi occidentalizarea învăţământului universitar şi preuniversitar românesc.

În finalul acestor rânduri menite să ne amintească rolul de îndrumător pe care l-a avut Titu Maiorescu în cultura română, îmi revin în minte cuvintele cu care E. Lovinescu îşi încheie impresionanta monografie despre viaţa şi opera marelui deschizător de drumuri:

> *"La răspântiile culturii române, veghează, ca și odinioară, degetul lui de lumină: pe aici e drumul. Autoritatea i s-a menținut și astăzi, pentru că pleacă din însăși izvoarele spirituale fără moarte ale logicei, bunului simț, bunului gust, și s-a realizat într-o formă pură, fără vârstă".*

„FRUMOSUL" LA TITU MAIORESCU

Prof. Alin Negomireanu
Liceul Teoretic – Novaci

Titu Maiorescu „este considerat creatorul esteticii în cultura română, cel care oferă pentru prima dată principii şi criterii estetice bine întemeiate, necesare interpretării operei de artă".[95] Este influenţat în formarea propriei teorii estetice de: idealismul kantian, formalismul lui J. Fr. Herbart, pozitivismul lui A. Comte şi empirismul lui H. Spencer, precum şi teoria estetică a lui Schopenhauer sau filosofia greacă antică. Tudor Vianu consideră că gândirea estetică a lui Maiorescu evoluează în două etape: cea hegeliană şi cea schopenhauriană. Prima s-ar caracteriza prin definiţia hegeliană a frumosului ca manifestare a ideii în formă sensibilă. Maiorescu impune un sistem de valori aducând exemple din producţiuni adevărat poetice aparţinând unor nume de referinţă din literatura universală (Homer, Horaţiu, Shakespeare, dar şi a unor scriitori români deveniţi modele pentru scriitorii „epocii junimiste", cum ar fi Alecsandri, Bolintineanu, Alexandrescu, Eminescu. Liviu Rusu apreciază că definiţia este de influenţă herbartiană, nu hegeliană, considerând că „*Maiorescu, oricât l-ar invoca pe Hegel, procedează în realitate cu toată evidenţa în spirit herbartian*".[96] Pentru Hegel, ideea este principiu spiritual al lumii, logos universal, pe când la Maiorescu este vorba de un sentiment sau o pasiune. Maiorescu dă un sens psihologic definiţiei frumosului, care la Hegel avea un sens metafizic.

Prin studiile şi articolele sale, Maiorescu se va consacra ca îndrumător şi critic literar. Lucrarea „O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867" constituie un moment important în istoria literaturii noastre, prin introducerea criteriului estetic în judecarea valorii, şi pune bazele esteticii literare. Maiorescu defineşte arta literară ca idee manifestată în formă sensibilă şi face distincţia clară între ştiinţă şi artă: *„Poezia, ca toate artele, este chemată să exprime frumosul; în deosebire de*

[95] Ianoşi Ion, *O istorie a filosofiei româneşti – în relaţia ei cu literatura , Cluj, Editura Biblioteca Apostrof*
[96] Rusu Liviu, *Scrieri despre Titu Maiorescu, Bucureşti, Editura Cartea Românească*

ştiinţă care se ocupă de adevăr… adevărul cuprinde numai idei, pe când frumosul cuprinde idei manifestate în materie sensibilă"[97]. Poezia este un „repaus al inteligenţei", în timp ce ştiinţa, căutând adevărul, cercetează relaţiile dintre fenomene sub aspectul cauzalităţii, dar fără a putea să ajungă vreodată la cauza primă sau efectul ultim, solicitând perpetuu inteligenţa umană, nu are niciunde repaus şi nicicând sfârşit.[98]

Maiorescu stabileşte două „condiţiuni" ale poeziei:

Condiţiunea materială a poeziei – înţelege forma artistică, care trebuie să se întemeieze pe cuvinte simple, care exprimă imagini unanim ştiute, dar şi pe un stil elaborat din care să nu lipsească epitetul, metafora, comparaţia. În procesul evoluţiei limbajului, cuvântul se abstractizează, ceea ce ar duce la contrazicerea definiţiei frumosului, care presupune o formă sensibilă (perceptibilă prin simţuri) de manifestare a ideii. Condiţia materială o formează limbajul, în toate formele şi-n întreaga sa complexitate, „având menirea, în opera de artă sau literară, să plăsmuiască imagini apte să sensibilizeze şi să concretizeze ideile".[99]

Condiţiunea ideală a poeziei – înţelege conţinutul, care trebuie să fie dinamic, tensionat şi cu un deznodământ bine construit. Din condiţia ideală se explică mişcarea reprezentărilor, mărimea obiectului şi dezvoltarea gradată spre culminare, şi totdeodată regula negativă că poezia să se ferească de obiecte ale simplei reflecţiuni".[100] Ideea este întotdeauna sentiment, pasiune, nu noţiune. De aceea adevărurile ştiinţei, moralei, politicii, patriotismul ad-hoc nu-şi au locul în poezie care este lipsită de finalitate practică.

Adevărata poezie exprimă în formă concretă idei adânc gândite şi simţite, capabile să emoţioneze şi să înalţe. Eul poetului trebuie „*să vibreze cu intensitate şi sinceritate, ideea să fie trăită în toate adâncimile sufletului, pentru a-i da căldura care să învăluie pe cititor sau ascultător*".[101]

În ceea ce priveşte poetul, „mentorul Junimii" susţine că: „*este impersonal în perceperea lumii, întrucât în actul perceperii obiectul trebuie să se uite pe sine şi să-şi concentreze toată privirea în obiect, prin aceasta numai obiectul încetează acum de a fi individual mărginit şi devine tip, se înfăţişează sub specie* ***aeternitatis****, cum zice Spinoza, este o idee*

---

[97] Maiorescu Titu, *Critice, 1866 – 1907, ediţie completă, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1915, p. 13*
[98] Maiorescu Titu, *op. cit. pp. 37 – 38 .*
[99] Morar, Vasile, *Estetică, Filozofie, Artă, introducere de Ion Ianoşi, notă asupra ediţiei, comentarii şi antologie de Vasile Morar, Bucureşti, Editura Eminescu, 1981, p. 50*
[100] Maiorescu Titu, *op. cit., p. 69*
[101] Maiorescu, Titu, *op. cit., vol. I pp. 39 – 40*

platonică. Shylock nu este un ovreu izolat, ci este ovreimea; Werther nu este un amorezat individual, ci este sentimentalitatea amorului… Şi Luceafărul lui Eminescu nu este un individ amorezat, ci însăşi sentimentalitatea amorului, ca şi Werther".[102]

După Maiorescu frumosul implică adevărul, teză susţinută şi de filosoful german Hegel[103], însă problema identităţii dintre adevăr şi frumos a existat încă din antichitate, în special la Platon unde frumosul fuzionează cu binele, fiind nedespărţit de etic şi pe de altă parte de adevăr, cele trei valori treceau reciproc una în alta.

În privinţa tendinţei deseori discutată în domeniul esteticii – **moralitatea**, Maiorescu problematizează în „Comediile d-lui Caragiale" (1886) afirmând că "*arta a avut întotdeauna o misiune morală, şi orice adevărată operă artistică o îndeplineşte*"[104]. „Comediile d-lui Caragiale" este organizat după forma unui silogism: 1) comediile sunt artă autentică, viabilă, deoarece personajele au corespondent în realitatea epocii, fiind în acelaşi timp şi tipuri morale, iar situaţiile sunt originale; 2) arta este morală prin sine însăşi, în sensul arătat mai sus; deci 3) comediile sunt morale prin chiar valoarea lor estetică. Maiorescu ne avertizează că „*ar fi greşită la operele de artă cerinţa unei morale în înţelesul practic al cuvântului*"[105], arătându-ne că „*singura moralitate care se cere de la ele este înfăţişarea unor tipuri, simţăminte şi situaţii în adevărat omeneşti, cari... să ne facă… să ne uităm pe noi înşine în interesele noastre personale şi să ne înălţăm la o privire curat obiectivă a operei produse*".[106] Concepţiile artistice sunt în esenţă ideale, prezentând „*reflexul unei lumi închipuite*".

Estetica lui Maiorescu impune o metodă, o atitudine riguroasă şi critică într-un moment în care literatura noastră modernă îşi construia temeliile. Scopul adevărurilor demonstrate de Maiorescu „*nu este şi nu poate fi de a produce poeţi*", cum niciodată estetica şi logica nu au creat frumosul, respectiv adevărul, ci scopul său este acela de a elimina „*mediocrităţile care fără nici o chemare interioară, pretind a fi poeţi şi acest scop îl poate realiza estetica*"[107]. Acest lucru este realizabil numai printr-o „*critică serioasă*" care trebuie să ne arate „*modelele bune care au rămas şi*

[102] *ibidem, vol. III, pp. 89 – 90*
[103]Hegel G. W. F., *Prelegeri de estetică, traducere D. D. Roşca, Bucureşti, Editura R.S.R., 1966, p. 118,* („Astfel frumosul se determină pe sine ca răsfrângere sau reflectare sensibilă a ideii)
[104] Maiorescu, Titu, *op. cit. vol. III, p. 49*
[105] *ibidem, p. 53*
[106] *ibidem, pp. 54 – 55*
[107] *ibidem., vol. I, p. 69*

să le distrugă pe cele rele, şi curăţind literatura de mulţimea erorilor, să prepare junei generaţiuni un câmp liber pentru îndreptare"[108]. Critica lui Maiorescu vrea să descurajeze mediocritatea şi să formeze gustul public.

Aşa cum Maiorescu constata că poezia română va începe secolul al XX-lea sub auspiciile geniului lui Eminescu, noi suntem determinaţi să constatăm că, în cea mai mare parte, critica literară română s-a dezvoltat în secolul al XX-lea sub auspiciile lui Maiorescu. El ştiind să aleagă dintre studenţii care-i audiau prelegerile pe cei cu aptitudini filosofice şi să le ofere tot sprijinul. Amintim în acest sens pe C.R.-Motru, P.P. Negulescu, S. Mehedinţi, subliniind ideea că în această privinţă filosofia românească îi datorează mult. Lovinescu apreciază[109] că există trei generaţii postmaioresciene de critici. Prima este numită „generaţia de cult", reprezentată de studenţii şi discipolii gânditorului, aceştia susţinând teoria *artă pentru artă*, iniţiată de Maiorescu, în opoziţie cu teoria *artei ca tendinţă*. Reprezentanţii acestei perioade sunt: S. Mehedinţi, D. Zamfirescu, N. Iorga, M. Dragomirescu. A doua generaţie este numită generaţia de „*critică a criticei şi atitudinii maioresciene*" şi este specifică unor personalităţi care nu l-au cunoscut direct: E. Lovinescu, P. Zarifopol, D. Caracostea. În a treia generaţie intră cei care se menţin pe linia estetică maioresciană, în special studenţi ai lui M. Dragomirescu, „*oameni cu măsură şi cu simţ artistic*", ei întreprind o critică specializată, într-un spirit ştiinţific, modern, dar cu subiecte limitate strict la fenomenul literar. Aceştia sunt G. Călinescu, Ş. Cioculescu, P. Constantinescu, V. Streinu, T. Vianu.

Pentru a încheia ţin să evidenţiez un aspect pe care l-a sugerat Constantin Noica la adresa tinerilor, sugestie la care e necesar să reflectăm:

„Iar sub raportul vredniciei, nu cunoșteam nimic mai tulburător pentru un spirit tânăr, decât însăși tinerețea lui Maiorescu. Acele o sută de pagini care alcătuiesc viața sa la Colegiul Theresianum ar trebui scoase în volum separat și puse în mâna fiecărui tânăr de vârsta pe care o avea Maiorescu atunci când își scria memoriile, pentru ca toți să se rușineze de puținul pe care-l fac în comparație cu el"[110].

[108] *ibidem, vol. I, p. 70*

[109] LovinescuTitu Maiorescu şi posteritatea lui critică

[110] Noica Constantin, *Istoricitate şi Eternitate. Repere pentru o istorie a culturii româneşti, ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Capricorn, p. 88*

METODELE TRADIȚIONALE ȘI CELE ALTERNATIV-COMPLEMENTARE

– studiu comparativ în vederea creării la elevi a unei gândiri de valorizare reală –

Prof. Liliana Cantemir
Colegiul Național "Ecaterina Teodoroiu" – Târgu Jiu

Metodica este o disciplină ştiinţifică, componentă a ştiinţelor pedagogice, care are ca obiect studierea organizării şi desfăşurării procesului de învăţământ – ca proces instructiv-educativ – la un anumit obiect din planul de învăţământ. În termeni uzuali se spune *metodica predării obiectului de învăţământ,* de exemplu, *metodica predării limbii şi literaturii române.*

Studiind procesul de învăţământ la un anumit obiect de învăţământ, este numită şi „didactică specială" sau „didactica specialității". Metodica este o ştiinţă explicativă şi, totodată, o ştiinţă normativă. În înţelesul contemporan, metodica studiază nu numai procesul de transmitere al cunoştinţelor şi al formării deprinderilor la obiectul respectiv de învăţământ, ci tinde să soluţioneze toate problemele pe care le ridică respectivul obiect. Metodica precizează scopul şi obiectivele disciplinei de învăţământ, locul şi rolul acesteia în formarea personalităţii, conţinutul, metodele, formele de organizare, principiile şi mijloacele învăţării acesteia.

Metodele îndeplinesc câteva funcţii, unele au caracter general, comun, altele cu caracter particular. Dintre funcţiile cu caracter general, pot fi amintite:

- *Funcția cognitivă* - de organizare şi dirijare a cunoaşterii (învăţării), de elaborare a unor noi cunoştinţe;

- *Funcția instrumentală* (operaţională) - de intermediar între elev şi materia de studiat între obiective de îndeplinit şi rezultate;

- *Funcția normativă* - de a arăta „cum anume să se procedeze", „cum să se predea", „cum să se înveţe", încât să se obţină cele mai bune rezultate în condiţiile date; prin intermediul metodei, cadrul didactic stăpâneşte acţiunea instructivă, o dirijează, o corectează şi o reglează continuu;

- *Funcția motivațională* - de stimulare a curiozităţii, de trezire a interesului şi dorinţei de cunoaştere şi a acţiona, de organizare a forţelor intelectuale ale elevilor;

- *Funcția formativ-educativă* - de exersare şi dezvoltare a proceselor psihice şi motorii concomitent cu însuşirea cunoştinţelor şi formarea deprinderilor; de influenţare şi modelare a atitudinilor, opiniilor, convingerilor, calităţilor morale, etc.

În afară de acestea, fiecare metodă deţine, de obicei, o funcţie specifică prin care se impune faţă de alte metode, care îi conferă o anumită identitate. De exemplu, exerciţiul este exerciţiu şi nu altceva, tocmai prin funcţia lui aparte, formarea de noi structuri operatorii, de noi priceperi şi deprinderi, prin repetiţie a unor acţiuni sau operaţii.

În ultimele decenii a crescut interesul pentru aşa-zisele metode *activ-participative*. Învăţarea este un act personal şi cere participare personală. Problema esenţială de care depinde producerea învăţării eficiente este problema implicării, angajării celui care învaţă în actul învăţării. Definitoriu pentru metodele activ-participative este capacitatea acestora de simulare a participării active şi depline, fizice şi psihice, individuale şi colective a elevilor în procesul învăţării.

Se pot adopta criterii diferite de clasificare a metodelor. Analiza in funcţie de *izvorul principal al cunoaşterii sau învăţării şcolare* care poate fi: a) experienţa social-istorică sau moştenirea culturală (condensată în valorile ştiinţei, tehnicii literaturii, artei, etc.); b) experienţa individuală dedusă din contactul nemijlocit (sau mijlocit) cu lumea obiectelor şi fenomenelor realităţii; c) experienţa dobândită prin acţiune (practică) de intervenţie activă, transformatoare a realităţii, putem ordona metodele în felul următor:

A. Metode de transmitere și însușire a cunoștințelor:

- *Metode de comunicare orală* dintre care pot fi:

- expozitive: povestirea, descrierea, explicare, instructajul, etc.;

- conversative (dialogate): conversaţia, conversaţia euristică, discuţia colectivă, problematizarea, etc.

- *Metode de comunicare scrisă* (de muncă cu manualul): lectura explicativă, lectura independentă.

B. Metode de explorare şi descoperire (de învăţare prin descoperire dirijată sa nedirijată):

- *Metode de explorare directă (nemijlocită)* a obiectelor şi fenomenelor; observarea sistematică şi independentă, efectuarea de experienţe şi experimente, examinarea documentelor istorice, studiul de caz, etc.

- *Metode de explorare prin intermediul substitutelor realităţii*: demonstraţia cu ajutorul imaginilor, graficelor, proiecţiilor fixe şi dinamice, înregistrărilor electrofomice şi magnetice, modelelor, machetelor, etc.

C. Metode bazate pe acţiune.

Taxonomia metodelor de învăţământ propuse de Ioan Cerghit (1976), devenita „clasică" în literatura pedagogică românească reţine ca „metode bazate pe acţiune" *exerciţiul, studiul de caz şi metoda proiectelor*. Autorul arată că aşa-numitele „metode stimulative" sunt bazate şi ele pe acţiune - dar nu reală, ci simulată. Din rândurile acestora enumerăm *jocurile didactice şi jocurile simulative* (între care enumerăm) „jocul de rol", „jocul de arbitraj", „jocul de competiţie", „jocul de decizie", „învăţarea dramatizată" şi învăţarea bazată pe simulatoare. În schimb, o serie de metode precum *brainstorming-ul* sau *dezbaterea Philips* sunt considerate metode de comunicare orală şi apreciate ca variante ale clasicei dezbateri. Este dificil însă de susţinut că acestea nu sunt metode active, din moment ce esenţa lor constă în declanşarea proceselor imaginativ-creative pentru producerea de idei şi soluţii noi.

Pe de altă parte, Jinga şi Negreţ (1994) au avansat ideea că este inutil a clasifica metodele de instruire după criterii abstracte. Singurul criteriu care permite alegerea corectă a metodelor de învăţământ este natura pragmatică. Aceasta este *natura obiectivelor pedagogice* concrete pe care le urmăreşte educatorul, într-un anumit moment al instruirii. El nu are nevoie de o clasificare a metodelor, ci de un inventar cât mai bogat de metode şi procedee didactice din care să le aleagă pe cele adecvate pentru a-şi realiza obiectivele pedagogice urmărite.

Se poate admite însă că există o serie de metode de instruire adecvate pentru a realiza informarea elevilor al căror prototip este *expunere:*, alte metode însă sunt adecvate pentru formarea unor capacităţi de a opera cu informaţii ale elevilor.

Metodele numite „active" sau „simulative" sunt de regulă *metode formative*.

a) Aceasta înseamnă că în practica educativă reală, la nivelul relaţiei educator-educat, se produce sau solicită o schimbare radicală de accent. *Cel care învaţă devine centrul activităţii.* Spre deosebire de metodele informative care sunt magicocentriste, *metodele formative sunt puerocentriste.*

b) De asemenea unele dintre metodele formative permit diferenţiere şi chiar individualizarea pregătirii (chiar şi în clasele de elevi aglomerate), întrucât permit învăţarea în grupuri mici (omogene sau eterogene) şi chiar studiul individual).

c) metodele formative permit în mare măsură respectarea „legii efectului" (Thorndike, 1901) care arată că numai comportamentele de învăţare care se încheie cu o stare de satisfacţie tind să se repete. Pregătirea cu metode formative este în general agreată de elevi, apropiindu-se adesea de activităţile ludice.

d) Metodele formative, implică în aparenţă, un mare consum de timp în raport cu cele informative. Dar procesele de formare se realizează, în general, în timp îndelungat. Ele nu se bazează exclusiv pe stocarea unor informaţii în memorie, ci pe structurarea unor abilităţi, priceperi şi capacităţi care solicită o perioadă extinsă pentru exersare şi întărire.

e) Metodele formative permit inter-învăţarea. Elevii pot învăţa unii de la alţii; ba chiar şi educatorul poate învăţa de la elevi. De aceea unele metode formative - precum jocul de rol – sunt puternic interactive.

f) Metodele formative sunt incomode pentru profesor. Acesta este rareori în situaţia de a dispune de materiale didactice prefabricate pentru desfăşurarea activităţii. De cele mai multe ori el trebuie să le creeze, să le redacteze într-o formă adecvată, să le multiplice etc. Această activitate obositoare se adaugă eforturilor propriu-zise de proiectare a activităţilor didactice. Ceea ce, bineînţeles, este încă un motiv de a face metodele interactive antipatice educatorului magicocentrist obişnuit cu rutina lecţiei bazate pe verificarea cunoştinţelor memorate de elevi şi expunerea de către el a altora noi.

Totuşi, fără metode formative nu se pot stimula cele mai multe dintre capacităţile psihice superioare care intervin în procesele de învăţare (gândire euristică, imaginaţie etc.).

Metodologia de instruire se caracterizează printr-o permanentă deschidere la înnoire, la inovaţie. Reconsiderarea finalităţilor şi

conţinuturilor învăţământului este însoţită de reevaluarea şi înnoirea metodelor folosite în practica instructiv-educativă.

Care sunt tendinţele principale ale înnoirii şi modernizării metodologiei de instruire?

- *Valorificarea deplină a metodelor în direcţia activizării elevilor*, a participării lor efective la dobândirea cunoştinţelor, priceperilor şi deprinderilor. Prin metodele de învăţământ trebuie antrenate procesele intelectuale ale elevilor, să se imprime acţiunii de învăţare un profund caracter activ şi formativ. Activismul ca orientare a metodelor propuse stimularea şi dezvoltarea eforturilor elevilor, nu atât pentru a reproduce cunoştinţele, cât mai ales pentru a opera cu ele.
- *Accelerarea caracterului formativ* al tuturor metodelor de instruire utilizate în activitatea de predare-învăţare (clasice, clasice-renovate sau moderne) acestea asumându-şi o intervenţie mai activă şi mai eficientă în cultivarea potenţialului individual, în dezvoltarea capacităţilor de a opera cu informaţii asimilate, de a judeca şi de a aplica cunoştinţele, de a investiga şi de a căuta soluţii adecvate de rezolvare a problemelor sau situaţiilor-problemă.
- *Aplicarea cu prioritate a metodelor activ-participative, centrate pe elev,* pe activarea la maximum a structurilor cognitive şi operatorii ale elevilor, pe exersarea funcţiilor şi potenţialului psihofizic al acestora, pe transformarea elevului în coparticipant al propriei instruiri şi educaţii.

Creşterea ponderii metodelor activ-participative nu înseamnă renunţarea la metodele clasice de învăţământ (observaţia, expunerea, conversaţia, demonstraţia, exerciţiul etc.), la cele de transmitere şi asimilare a informaţiei.

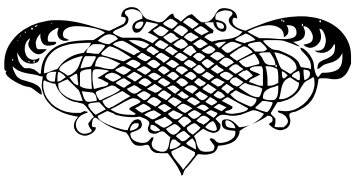
Metodologia modernă operează schimbări care ţin de pondere, dar mai ales de valorizare, de sporire a potenţialului formativ al metodelor clasice, prin accentuarea caracterului lor euristic şi activ participativ. Nu se poate spune că metodele tradiţionale în sine sunt ineficiente, iar cele moderne eficiente (a nu se cădea în „mistica" unora sau altora din metodele la modă). Totul trebuie judecat în funcţie de contextul în care sunt folosite şi, mai ales, dacă ele determină randament şcolar sporit, economie de efort intelectual şi de timp.

Selecţia şi combinarea metodelor la nivelul unităţilor de muncă independentă trebuie gândite în funcţie de anumiţi parametri, de anumite condiţii ale învăţării: obiective didactice, conţinut de instruit, particularităţile

cantitative şi calitative ale grupului şcolar, caracteristicile psihologice, timp de învăţare, experienţă şi factori de personalitate ai profesorului, costuri materiale.

- *Caracterul euristic* ce se cere a fi imprimat metodelor, exprimă necesitatea creării în procesul de învăţământ a unor condiţii favorabile antrenării elevilor pe drumul căutărilor, al cercetării, care să *favorizeze învăţarea prin problematizare şi descoperire.*
- Folosirea metodelor care combină *învățarea individuală cu munca în echipă*, precum şi a metodelor care contribuie la intensificarea relaţiei profesor-elevi.

  O îmbinare şi o alternanţă sistematică a activităţilor bazate pe efortul individual al elevului (lectura, documentarea după diverse surse de informaţie, observaţia proprie, exerciţiul personal, instruirea programată, experimentul şi lucrul individual, tehnica muncii cu fişe etc.) cu activităţile ce solicită efortul colectiv (de echipă, de grup) de genul discuţiilor (sau dezbaterilor colective), asaltul de idei (brainstorming-ul), simularea, tehnici de interpretare a rolurilor, a jocurilor, studiul de caz, rezolvarea de probleme în microgrupuri etc.
- *Folosirea unor metode care să favorizeze relația nemijlocită a elevului cu obiectele cunoașterii* (sau cu modelele lor), a metodelor practice (cu caracter practic-aplicativ, practic-experimental practic-demonstrativ).
- *Însușirea metodelor de studiu, de informare, a metodelor și tehnicilor de muncă intelectuală independentă*, care oferă deschiderea spre autoinstruire, spre învăţarea continuă de-a lungul întregii vieţi.



MOTIVAȚIA PENTRU ÎNVĂȚARE – o provocare?!?

Prof. consilier Gabriela Crudu
Colegiul Național "Spiru Haret" – Târgu Jiu

Perioada în care trăim este una deosebit de complexă şi, am putea spune, uneori copleşitoare. Fenomene sociale diverse, precum creşterea numărului de şomeri sau criza economică a lumii şi a ţării noastre, se repercutează direct sau indirect asupra şcolii, ca instituţie integrată în sistemul social, asupra procesului educaţional pe care aceasta îl desfăşoară, asupra felului în care utilitatea educaţiei este percepută de către actorii sociali.

Într-o societate care pare să nu-şi mai găsească direcţia sau reperele, educaţia de tip şcolar tinde să devină victima tuturor schimbărilor de perspectivă, de viziune sau lipsei de viziune a celor care încearcă în fiecare an să reformeze sistemul educaţional, sistem despre care se afirmă că nu mai este potrivit pentru contemporaneitate. Zbuciumul social, răsturnarea de valori sau lipsa de valori autentice se reflectă în fiecare zi în ştirile de presă, ştiri în care şcoala apare de cele mai multe la categoria *Așa nu! Așa nu!*, pentru că elevii sunt prezentaţi în timp ce frecventează barurile din apropierea şcolilor, *Așa nu!* pentru că elevii se bat în clasă sau îşi agresează profesorii, *Așa nu!*, pentru că elevii sunt declaraţi semianalfabeţi în evaluările de tip PISA, *Așa nu!*, pentru că elevii preferă strada şi cluburile, şcolii etc. Aceasta este realitatea din şcoala românească prezentată de o mass-media care uită să se aplece asupra ceea ce această şcoală are încă frumos şi valoros. Este adevărat că şcoala românească face parte din lumea, din societatea românească. Drept urmare, ea nu se poate izola de ceea ce se întâmplă în jur. Elevii, de cele mai multe ori fiinţe mature, cu simţ critic accentuat, pot să evalueze şi să conchidă asupra rolului pe care îl are şcoala în devenirea personală şi profesională a celor care, în momentul de faţă, par să se bucure de succes în spaţiul public. De multe ori, ei sunt chiar atraşi de aceste figuri celebre, dar, în cele din urmă, conştientizează că, într-un moment sau altul, pe termen scurt sau pe

termen lung, cei care nu au o pregătire temeinică, cei care nu demonstrează competenţă, profesionalism, temeinicie şi rigoare în ceea ce fac, sunt etichetaţi de societate şi, după un scurt moment de glorie, trec în umbră.

Este indiscutabil, aşadar, rolul pe care îl are şcoala în devenirea, în formarea fiecărei persoane. În acest context, problema care rămâne deschisă este următoarea: *cum pot școala și toți actorii implicați în procesul educațional să-l motiveze pe elev pentru învățarea autentică*, *acel tip de învățare care să-i formeze competențe prin intermediul cărora să înregistreze succes personal, social, profesional?*

Atât pentru cei care se află la catedră, pentru părinţi sau pentru experţii în domeniul ştiinţelor educaţiei, motivaţia este cheia succesului în învăţare. De la Piaget la Gardner, teoreticienii mecanismelor învăţării au subliniat faptul că motivația este fundamentul pe care se construieşte succesul educaţional. Implicit, se poate afirma că lipsa motivaţiei pentru învăţare poate să conducă nu numai la performanţe şcolare scăzute, ci şi la alte acumulări negative care pot sta la baza unor abateri sau devianţe comportamentale, devianţe care, spuneam mai devreme, încadrează şcoala la capitolul *Așa nu!*.

Este aproape un loc comun astăzi că orice educator interesat şi responsabil trebuie să controleze cât mai bine mecanismul motivaţional pentru a asigura condiţiile unui parcurs şcolar optim. Acest lucru devine o prioritate în contextul slabei dezvoltări a unor programe dedicate acestei arii, atât în formarea iniţială cât şi în cea continuă. De asemenea, acest demers aste cu atât mai relevant în faţa unor provocări fără precedent în activitatea didactică, reflectate în imperativul asistării elevilor de a deveni persoane autonome, capabile să înveţe pe parcursul întregii vieţi, de schimbările structurate în plan curricular, introducerea noilor tehnologii de informare şi comunicaţie în procesul de predare-învăţare, o nouă relaţie a şcolii cu comunitatea pe care o deserveşte.

Generaţiile trecute ne-au lăsat proverbul „Ai carte, ai parte!”, un îndemn direct pentru tineri de a-şi canaliza energiile şi efortul spre şcoală, spre a investi în propria dezvoltare.

Ne întrebăm în ce măsură mai este astăzi un astfel de îndemn capabil să concentreze şi să stimuleze efortul elevilor? Răspunsul se poate

regăsi în regândirea unei relaţii vechi dar extrem de actuale: motivaţia pentru învăţare – performanţa şcolară.

Motivaţia pentru învăţare a elevilor trebuie stimulată, orientată, întreţinută, iar cadrul didactic joacă, alături de părinţi, un rol de prim rang în această întreprindere. Astfel, este esenţial ca educatorii (în sens generic) să fie convinşi că este nevoie de intervenţia lor pedagogică şi că deficitul de motivaţie poate să fie influenţat pozitiv în spaţiul şcolar.

Un elev care nu este atras de o anumită disciplină şcolară şi care nu găseşte în profesor un sprijin în menţinerea pe linia de plutire a rezultatelor şcolare tinde să dezvolte o întreagă paletă de sentimente sau comportamente negative. Profesorii ar trebui să încerce să afle care sunt lucrurile de care elevii sunt interesaţi, care sunt lucrurile care-i pasionează şi să găsească modalităţile cele mai potrivite de a le transforma în modalităţi de stimulare a progresului lor şi în căi de a le dezvolta o atitudine pozitivă, deschisă faţă de învăţare şi faţă de şcoală. Cu cât elevii sunt mai mult ajutaţi în stabilirea şi realizarea scopurilor prin situaţiile create de profesor în procesul de învăţământ (respectând particularităţile de vârstă şi individuale, profesorul fixează în mod diferenţiat sarcini elevilor săi), cu atât motivele activităţii lor se consolidează mai uşor, devin mai eficiente. În acest sens, este de dorit ca profesorii să ştie că *există un număr semnificativ de factori ambientali, pe care profesorii îi pot utiliza pentru a crește motivația elevilor:*

1) Începerea lecției prin a da elevilor un motiv de a rămâne conectați

2) Expectanțe clare

3) Fixarea unor obiective pe termen scurt

4) Aprecierea verbală și scrisă

5) Utilizarea judicioasă a notării

6) Stimularea descoperirii, explorării, curiozității epistemice

Un copil motivat doreşte să înveţe, se bucură atunci când realizează activităţi relaţionate cu învăţarea şi crede că şcoala şi învăţarea sunt activităţi importante pentru viaţa lui.

Utilizarea acestor strategii va permite copiilor să-şi dezvolte dorinţa de a avea performanţe bune în şcoală şi credinţa că învăţarea este importantă şi le îmbogăţeşte viaţa.

Problema motivaţiei umane nu trebuie înţeleasă într-un mod simplu, mecanicist. Nu există un comutator magic al motivaţiei, care să

determine oamenii să dorească să învețe, să lucreze mai mult, să acţioneze într-o manieră mai responsabilă. Facilitarea şi nu controlul ar trebui să ne ghideze ideile, când încercăm să schimbăm anumite comportamente în şcoală. Chiar când o persoană este într-o poziţie de autoritate, cum este profesorul, eforturile de a motiva elevii într-o anumită direcţie vor avea un succes mai semnificativ dacă relaţia profesor–elev este considerată una de colaborare între persoane ce pot sau nu să împărtăşească aceleaşi sentimente, expectanţe şi scopuri. Altfel, intervențiile motivaționale ce nu respectă scopurile, emoțiile și convingerile unei persoane legate de o anumită situație pot produce efecte pe termen scurt, dar pe o perioadă mai mare de timp aceste intervenții pot să eșueze.

Bibliografie

Ausubel, D.P., Robinson, F.G. (1981), Învăţarea în şcoală. O introducere în psihologia pedagogică, E.D.P., Bucureşti;

Cosmovici, A., Iacob, I. (1998), Psihologie şcolară, Editura Polirom, Iaşi

Golu, P. (2001), Psihologia învăţării şi dezvoltării, Editura Fundaţiei Humanitas, Bucureşti;

Neacşu, I. (1978), Motivaţie şi învăţare, E.D.P., Bucureşti

Negovan, V. (2006), Introducere în psihologia educaţiei, Editura Universitară, Bucureşti;

Popenci,Şt., Fartuşnic C. (2009), Motivaţia pentru învăţare: de ce ar trebui să le pese copiilor de ea şi ce putem face pentru asta, DPH, Bucureşti

Potorac, E. (1978), Şcolarul între aspiraţii şi realizare, E.D.P., Bucureşti

Vintilescu, D. (1977), Motivaţia învăţării şcolare, Editura Facla, Timişoara

OLIMPIADA.
logică, argumentare și comunicare
» subiectul V «

Eleva Nadina Pîrvănescu
Prof. coordonator Constantina Negrea
Colegiul Național "George Coșbuc" – Motru

OLIMPIADA NAŢIONALĂ DE ŞTIINŢE SOCIO-UMANE ETAPA NAȚIONALĂ
PLOIEȘTI, 17-21 APRILIE 2011. SUBIECTUL V

După ora de fizică, unde s-au dezbătut problemele mecanicii cuantice legate de caracterul dual – corpuscular şi ondulatoriu – al materiei, are loc o dispută între câţiva elevi, fiecare susţinând propriul argument:

Cornel: „Dacă materia este corpuscul şi, în acelaşi timp, este şi undă, este valabilă ecuaţia lui Schrödinger. Oamenii de ştiinţă au acceptat valabilitatea ecuaţiei lui Schrödinger, aşadar este real caracterul dual al materiei – corpuscul şi undă";

Viorel: „Fie materia este corpuscul sau undă, fie materia este şi corpuscul şi undă. Dar experimentele ştiinţifice au infirmat faptul că materia este corpuscul sau are caracter de undă. Prin urmare, materia are o dublă natură – corpuscul şi undă.";

Mircea: „Dacă materia este corpuscul şi, în acelaşi timp, este şi undă, este valabilă ecuaţia lui Schrödinger. Însă nu este adevărat că materia este în același timp și corpuscul și undă, prin urmare nu este valabilă ecuaţia lui Schrödinger.";

Adrian: „Dacă materia este corpusculară, este valabilă ecuaţia lui Schrödinger, iar dacă materia are un comportament de undă, este, de asemenea, valabilă ecuaţia lui Schrödinger. Însă materia este corpuscul sau undă. Aşadar, este valabilă ecuaţia lui Schrödinger".

1). Transcrieţi raţionamentele celor patru elevi în limbajul formal al logicii propoziţiilor.

2). Verificaţi, prin oricare metodă cunoscută, validitatea celor patru raţionamente, precizând explicit care din cei patru elevi raţionează corect,

3). Numiţi pentru fiecare raţionament tipul de argument valid sau de eroare formală de argumentare.

REZOLVARE

a) Raţionamentele elevilor, în limbaj formal, sunt:

Cornel:

p – materie este corpuscul
q – materia este unda
r – este valabilă ecuaţia lui Schrödinger
$\{[(p\&q)\rightarrow r]\&r\} \rightarrow (p\&q)$

Viorel:
p – materie este corpuscul
q – materia este unda
non(pVq) – experimentele ştiinţifice au infirmat faptul că materia este corpuscul sau are caracter de undă
{[(pVq)W(p&q)]& [non(pVq)]} → (p&q)

Mircea :
p – materie este corpuscul
q – materia este unda
r – este valabilă ecuaţia lui Schrödinger
non(p&q) - nu este adevărat că materia este în același timp și corpuscul și undă
non r – nu este valabilă ecuaţia lui Schrödinger
{[(p&q) →r]&[non(p&q)]} →non r

Adrian:
p – materia este corpusculară
q – materia are un comportament de undă
r – este valabilă ecuaţia lui Schrödinger
[(p→r)&(q→r)&(pVq)] →r

b) Verificarea raţionamentelor celor 4 elevi prin metoda tabelelor de adevăr

Cornel

p	q	r	p&q	(p&q)→r	[(p&q)→r]&r	{[(p&q)→r]&r}→(p&q)
1	1	1	1	1	1	1
1	1	0	1	0	0	1
1	0	1	0	1	1	0
1	0	0	0	1	0	1
0	1	1	0	1	1	0
0	1	0	0	1	0	1
0	0	1	0	1	1	0
0	0	0	0	1	0	1

Cornel nu raţionează corect.

Viorel:

p	q	r	pVq	p&q	(pVq)W(p&q)	non(pVq)	[(pVq)W(p&q)] & [non(pVq)]	{[(pVq)W(p&q)]& [non(pVq)]}→(p&q)
1	1	1	1	1	0	0	0	1
1	1	0	1	1	0	0	0	1
1	0	1	1	0	1	0	0	1
1	0	0	1	0	1	0	0	1
0	1	1	1	0	1	0	0	1
0	1	0	1	0	1	0	0	1
0	0	1	0	0	0	1	0	1
0	0	0	0	0	0	1	0	1

Viorel raţionează corect.

Mircea:

p	q	r	p&q	(p&q)→r	non(p&q)	[(p&q)→r]& [non(p&q)]	non r	{[(p&q)→r]&[non(p&q)]} →non r
1	1	1	1	1	0	0	0	1
1	1	0	1	0	0	0	1	1
1	0	1	0	1	1	1	0	0
1	0	0	0	1	1	1	1	1
0	1	1	0	1	1	1	0	0
0	1	0	0	1	1	1	1	1
0	0	1	0	1	1	1	0	0
0	0	0	0	1	1	1	1	1

Mircea nu raţionează corect.

Adrian:

p	q	r	p→r	q→r	pVq	(p→r)&(q→r)&(pVq)	[(p→r)&(q→r)&(pVq)]→r
1	1	1	1	1	1	1	1
1	1	0	0	0	1	0	1
1	0	1	1	1	1	1	1
1	0	0	0	1	1	0	1
0	1	1	1	1	1	1	1
0	1	0	1	0	1	0	1
0	0	1	1	1	0	0	1
0	0	0	1	1	0	0	1

Adrian raţionează corect.

c) Eroarea comisă de Cornel: eroarea afirmării consecventului.
Argumentul valid al lui Viorel se numeşte: modul tollendo ponens.
Eroarea comisă de Mircea: eroarea negării antecedentului.
Argumentul valid al lui Adrian: dilemă constructivă simplă.

tot ce îi trebuie răului ca să reușească este ca oamenii buni
să nu facă nimic.

edmund burke
12 ianuarie 1729 – 9 iulie 1797

inspectoratul școlar județean gorj

științele socio-umane

Societatea și Oamenii

» simpozion interjudețean » 16 noiembrie 2011

» www.socioumane.wordpress.com

» ARGUMENT

Societatea, ansamblu instituțional funcțional, și oamenii, părți esențiale în acest organism viu, suscită un continuu interes atât pentru specialiști (sociologi, psihologi, filosofi, politologi, istorici etc.), cât și pentru cei neavizați de o anumită certificare profesională, pentru oamenii simpli. De ce **"societatea și oamenii"**? Pentru că în afara societății, omul încetează să mai fie om iar o societate fără oameni este un non-sens. Ambele se intercondiționează și este important să ne educăm privirea să surprindă mecanismul intercondiționării lor, să demonteze prejudecăți, să construiască alternative viabile, îmbunătățite. Este adevărat că oamenii au societatea pe care o merită? Ce putem face pentru ca societatea noastră să-și remodeleze configurația? Cunoscând preocupările crescânde pentru raportul dinamic dintre societate și oameni, influențele reciproce, tendințele de ordonare a acestora și de exagerare axiologică a importanței lor, acest simpozion interjudețean de comunicări științifice se vrea un bun prilej de diseminare și oferă ocazia celor interesați să facă exerciții de analiză și reflexie dar și experimente care să exploreze conceptual și pragmatic juxtapunerea celor două sfere.

» SCOPUL MANIFESTĂRII

Simpozionul va oferi cadrul legitim promovării experiențelor elevilor, studenților, profesorilor, experiențe care se pot constitui în cunoaștere și, implicit, într-o metodică de eficientizare a contactului dintre specialiști și de cultivare a curiozității și a interesului pentru teoriile și realizările noi ale domeniului științelor socio-umane. Stimularea creativității elevilor, în vederea dobândirii excelenței, va fi coroborată cu reliefarea importanței științelor socio-umane în dezvoltarea umanului și a societății în general. Identificarea posibilităților de perfectare a unor colaborări cu organizațiile guvernamentale și/sau nonguvernamentale, având ca finalitate participarea tinerilor la programe, proiecte care să le permită înscrierea în activități educative pragmatice.

» DETALII AICI:

www.socioumane.wordpress.com

aviz isj gorj 6840 / 09.08.2011

CUPRINS

Per aspera ad astra	007
De la cinism şi optimism la inteligenţă sau bunătate	012
Un dinte împotriva bunei creşteri	016
Plurilingvism şi interculturalitate	019
Identitatea naţională – subiect tabu pentru românii de peste graniţă	028
Fundamentarea discursului filosofic pe componenta morală, religioasă şi estetică	030
Religie şi societate	033
În ton cu timpurile?	037
„Şi tu poţi!”	039
Idealizarea în alegerea partenerului	041
Trialectica geniului în poezia românească	044
Despre ideile „geniale”	045
Consideraţii asupra procesului de valorizare	046
Plotin: limbajul emanatist şi „lumina”	048
Akrasia la Aristotel	056
Despre educaţia morală la Aristotel	063
Conceptul de „stare naturală” la Th. Hobbes	068
Poezii	073
Vorbind despre apă	083
Impactul crizei economice asupra ocupării tinerilor	087
Performanţele economico-financiare	090
Negocierea şi tocmeala în afaceri	095
Atitudinea lui Eminescu faţă de problema evreiască	098
Titu Maiorescu – Spiritus Rector al culturii române	105
„Frumosul” la Titu Maiorescu	109
Metodele tradiţionale şi cele alternativ-complementare	113
Motivaţia pentru învăţare – o provocare?!?	119
Olimpiada naţională. Logică (subiectul V)	123
Simpozion interjudeţean „Societatea şi oamenii”	127

©utopia
ȘTIINȚELE SOCIO-UMANE • GORJ
WWW.SOCIOUMANE.WORDPRESS.COM
PUBLICAȚIE EDITATĂ CU AVIZUL IȘJ GORJ
NR. 3825/29.04.2011

acest număr apare cu sprijinul
ASOCIAȚIEI CULTURALE SEMN
www.acsemn.ro

tiparul a fost executat la
PRINTXPERT CRAIOVA
Str. Brestei, Nr. 26, Dolj

foto copertă: www.sxc.hu